



Universidade Católica Portuguesa
Centro Regional de Braga

Testemunho, Desconstrução e Informação

Pensando nas Margens de uma Interpretação Sacrificial da Cultura

Tese de Doutoramento apresentada à Universidade
Católica Portuguesa para obtenção do Grau de Doutor
em Filosofia.

Helena Barroso Catalão



Faculdade de Filosofia

Dezembro 2014



Universidade Católica Portuguesa

Centro Regional de Braga

Testemunho, Desconstrução e Informação

Pensando nas Margens de uma Interpretação Sacrificial da Cultura

Tese de Doutoramento apresentada à Universidade Católica Portuguesa para obtenção do Grau de Doutor em Filosofia.

Helena Barroso Catalão

Sob a Orientação do

Prof. Doutor José Miguel Stadler Dias Costa



Faculdade de Filosofia

Dezembro 2014

Tese de Doutoramento

Título Testemunho, Desconstrução e Informação
Pensando nas Margens de uma Interpretação Sacrificial da Cultura

Candidato/a Helena Barroso Catalão

Orientação Prof. Doutor José Miguel Stadler Dias Costa

Ramo Científico Filosofia (Pré-Bolonha)

Instituição Faculdade de Filosofia – Centro Regional de Braga
Universidade Católica Portuguesa



Apoio

FCT

Fundação para a Ciência e a Tecnologia

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E CIÊNCIA

Bolsa Individual (Doutoramento)

Referência: SFRH/BD/32142/2006

QREN – POPH – Tipologia 4.1 – Formação Avançada,
comparticipado pelo Fundo Social Europeu e por fundos nacionais da
MCTS

Agradecimentos

A realização desta tese beneficiou de uma bolsa de investigação concedida pela FCT (Fundação para a Ciência e a Tecnologia – Ministério da Educação e Ciência). O meu primeiro agradecimento vai portanto para a FCT, pelo apoio financeiro a este projeto de investigação que, para mim, mais do que um projeto que almeja a obtenção do grau de doutoramento, constitui um testemunho destes últimos dez anos de investigação na minha área que é a Filosofia.

Agradeço ao Professor Doutor João J. Miranda Vila-Chã que foi o primeiro orientador desta tese, antes da sua transferência para a Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália). Desta colaboração, relevo o interesse que manifestou pela temática e o desejo de orientar este trabalho, assim como a prestimosa ajuda na elaboração do projeto. Agradeço cada seminário e cada reunião, tendo sido, todos eles, de suma importância na prossecução deste trabalho.

Devo, igualmente, uma palavra de agradecimento ao Professor Doutor Manuel Gonçalves Sumares, a pessoa através da qual tive a sorte de descobrir, ainda quando aluna de licenciatura nesta Faculdade, a minha vocação pela Filosofia. Trata-se de alguém que, nestes últimos anos, me ofereceu oportunidades de colaboração na organização de encontros científicos e de uma publicação em livro, publicação esta resultante das intervenções de um desses encontros. Do mesmo modo, agradeço cada seminário, cada encontro científico, cada orientação, sendo que muitos destes momentos constituíram também uma oportunidade para pensar diferentes aspetos da minha investigação.

Ao meu orientador, Professor Doutor José Miguel Stadler Dias Costa, reservo o meu mais emotivo agradecimento e todo o meu reconhecimento. Agradeço-lhe a paciência, o cuidado e a eficácia manifestada na orientação desta tese, orientação preciosa para a concretização deste trabalho, apesar das limitações e imperfeições que, eventualmente, possa conter e que não consegui superar.

Agradeço à atual Direção da Faculdade de Filosofia e aos Membros do Conselho Científico da mesma Faculdade por, nestes últimos quatro anos, terem criado condições, a nível institucional, para a prossecução e realização desta tese de doutoramento.

Pensando nas várias atividades académicas desenvolvidas na Faculdade de Filosofia no âmbito do curso de Doutoramento, gostaria de agradecer ao meu colega e amigo Pedro Miguel Valinho Gomes pela agradável colaboração e pelo companheirismo intelectual. Gostaria ainda de agradecer ao Professor Artur Ilharco Galvão com quem tive a oportunidade e o prazer de, não só colaborar num encontro científico, como também na organização de um número da *Revista Portuguesa de Filosofia*, dedicado à temática Filosofia e Cinema.

Se o apoio da FCT a este projeto de investigação foi imprescindível para a sua realização, não teria certamente chegado ao fim sem o apoio incondicional, a todos os níveis, da minha família a quem agradeço «Infinitamente». Não posso, por isso, deixar de expressar a minha mais profunda gratidão aos meus pais e às minhas irmãs pela paciência, compreensão e tolerância relativamente à concretização deste trabalho. Antes de um testemunho académico, esta tese constitui, aos meus olhos, um testemunho de uma família de «Exceção».

Agradeço também à minha tia Isaura pelo apoio e pela sua particular e característica generosidade, manifestada especialmente num período muito difícil da concretização desta tese.

Gostaria de agradecer às pessoas amigas que mais presentes estiveram no tempo de «gestação» desta tese, pessoas que souberam ouvir, tanto os meus entusiasmos, como os meus desvarios intelectuais, mas, sobretudo, as minhas angústias e as minhas dúvidas. Estas pessoas são o António Filipe, o António João, a Maria de Fátima e a Rosália.

Por fim, sinto-me como que impelida a agradecer a todos os autores cujas obras, não só inspiraram este trabalho, como possibilitaram a sua realização.

Dedico esta minha tese às minhas irmãs Sofia e Jéssica.

Resumo*

Neste trabalho de investigação, procuramos fundamentar a tese de que o testemunho (absoluto) é o princípio indesconstrutível da desconstrução da sociedade da informação, desconstrução da qual emana a figura exemplar do «jornalista testemunhal». Esta tese não poderia ser sustentada sem uma outra ideia que forjamos na confluência dos trabalhos de J. Derrida, P. Ricoeur e R. Girard: o testemunho (absoluto) é a matriz da cultura ocidental, englobando e excedendo uma interpretação sacrificial da cultura; o testemunho (absoluto) manifesta-se como latente, simultaneamente «presente» e ainda «porvir» («à-venir»); presente de forma espectral, como fonte orientadora da dessacralização da cultura, e porvir pela dificuldade e resistência dos homens em interpretar os «sinais» que o absoluto dá de si mesmo às consciências humanas. A figura do jornalista testemunhal constitui umas das figuras exemplares de uma cultura que, debruçando-se sobre a sua produção, acede à sua origem testemunhal, revelando a condição hermenêutica do homem: a purificação da cultura através da sua reinterpretação e reactualização à luz do testemunho (absoluto). Demonstramos ainda que a lógica do testemunho encontra a sua metafísica no «tempo de projecto» (J.-P. Dupuy), protagonizado pelo «profeta da desgraça» que melhor ilustra a atitude do «catastrofismo esclarecido», capaz de diferir a violência apocalíptica.

Palavras-chave: Desconstrução; Sagrado; Testemunho; Informação; Jornalismo Testemunhal;

* Tese redigida conforme o Acordo Ortográfico anterior a 1990.

Abstract

In this research work, we seek to support the thesis that the (absolute) testimony is the principle indestructible of deconstruction of the information society, deconstruction which adopted the exemplary figure of «testimonial journalist». This thesis could not be sustained without another idea that was forged according to the convergence of J. Derrida's work, P. Ricoeur and R. Girard: the (absolute) testimony is the matrix of the Western culture, encompassing and exceeding a sacrificial interpretation of culture; the (absolute) testimony manifests itself as latent, both «Present» and also «Future» (“*à-venir*”); Present - spectral shape - as guidance source of desecration of culture, and Future – showing the men’s difficulty and strength to interpret the «signs» that the absolute gives of himself to human consciousness. The idea of testimonial journalist assumes the shape of exemplary figure in a culture that, «leaning» on its production, gives access to the testimonial origin of itself, revealing the man's hermeneutics condition and purification of the culture, through its reinterpretation and upgrade of the (absolute) testimony. We will still demonstrate that even the logic of the testimony finds its metaphysics in the «time of project» (J.-P. Dupuy), performed by the «prophet of doom» that best illustrates the attitude of the «enlightened catastrophism», able to defer the apocalyptic violence.

Keywords: Deconstruction; Sacred; Testimony, Information; Testimonial Journalist.

Índice

INTRODUÇÃO

Humanismo e Redenção

Aos «Inocentes Culpados» na Era do (A-) Nihilismo 17

PARTE I

DESCONSTRUÇÃO DE UMA CONCEPÇÃO LUCIFERINA DO MUNDO

A INFORMAÇÃO: DA PERTURBAÇÃO À REGENERAÇÃO NOS SISTEMAS VIVOS 51

Capítulo 1

A Essência (Auto-)Sacrificial da Natureza

Uma Justificação do Mal Radical nas Sociedades e Culturas 55

Capítulo 2

A Desconstrução

A (In-) Suspeitável Vocação Testemunhal da Desconstrução 81

2.1. – Preliminares à Desconstrução 89

2.2. – A Singularidade da Desconstrução 102

2.2.1. – A Desconstrução como Acontecimento 102

2.2.2. – A Ressonância Plurívoca da Desconstrução 103

2.2.3. – A Desconstrução como Estratégia (Argumentativa) 107

2.2.4. – A Desconstrução como Justiça 111

2.2.4.1. – (Im-)Posturas da Lei 111

Considerações sobre *O Processo* de Franz Kafka

2.2.4.2. – A Justiça (Absoluta) como Indesconstrutível 122

2.2.5. – A Desconstrução como Vida – ou (Sobre-)Vivência 127

2.3. – A Desconstrução e Revelação 134

2.3.1. – A Desconstrução da Metafísica da Presença	
<i>Um Contributo para a Dessacralização da Cultura (Occidental)</i>	138
2.3.1.1. – O Escrito como <i>Pharmakon</i>	
<i>A Herança de Platão</i>	159
2.3.1.2. – O Escrito como Suplemento	
<i>A Herança de Jean-Jacques Rousseau</i>	143
2.3.1.3. – O Escrito como Violência	
<i>A Herança de Claude Lévi-Strauss</i>	145
2.3.1.4. – O Escrito como «Mancha»	
<i>A Herança de Ferdinand de Saussure</i>	147
2.3.1.5. – Vestígio, Espírito e Sagrado	
<i>A Desconstrução do Humanismo de Martin Heidegger</i>	148
2.3.2. – Desconstrução, Política e «Messianicidade sem Messianismo»	151
Capítulo 3	
Auto-organização, Informação e Regeneração	
<i>Para uma Neutralização da Conceção Sacrificial dos Sistemas Vivos</i>	155
3.1. – Auto-organização: uma Conceção Genérica	157
3.2. – Autopoiesis e Clausura Operacional	160
3.3. – Informação: Uma Noção Proteiforme	168
3.4. – A Informação como «Espaço Diferenciante» – Desconstrução e Poética	184
Capítulo 4	
A Memética	
<i>O Desejo de uma Cultura Pós-Sacrificial</i>	191
4.1. – Memética, Informação e Consciência	
<i>Uma Explicação (Não) Fisicalista da Mente e da Cultura</i>	204
4.2. – O Meme Egoísta e o Paradoxo da Estratégia do Altruísmo	
<i>Da (Im-)Possibilidade do Dom à Imitação do Comportamento Virtuoso</i>	216

PARTE II

O TESTEMUNHO NA FILOSOFIA E CULTURA OCIDENTAL

A TESTEMUNHA COMO FIGURA DA INTEGRIDADE (MORAL) RADICAL	229
---	-----

Capítulo 1

A «Incineração» como (Im-)possibilidade do Testemunho

<i>O Pesadelo de Primo Lévi</i>	233
---------------------------------	-----

1.1. – A «Experiência da Cinza» como Impossibilidade do Testemunho	238
--	-----

1.2. – Sobrevivência, Luto e Escrita	243
--------------------------------------	-----

1.3. – As Condições da (Im-)Possibilidade do Testemunho	252
---	-----

1.3.1. – A Dimensão Narcisista do Testemunho	253
--	-----

1.3.2. – A Dimensão Sacrificial do Testemunho	254
---	-----

1.3.3. – A Dimensão Juducial do Testemunho	254
--	-----

1.3.4. – A Dimensão Transcendental do Testemunho	252
--	-----

1.4. – A Genialidade como «Maternidade»	
---	--

<i>Auto/Heteronomia e (Re-) Invenção do Eu</i>	256
--	-----

1.5. – Herança e Testemunho	259
-----------------------------	-----

Capítulo 2

Para uma Ética do Testemunho:

<i>Tecendo Nas Margens do «Egoísmo Racional» de Ayn Rand</i>	263
--	-----

2.1. – A Ética Objectivista	265
-----------------------------	-----

2.2 – O Individualismo como Egoísmo Racional	
<i>«La Source Vive» à Luz da Psicologia Interdividual de René Girard</i>	273

2.2.1. – Desejo Mimético e Mediação Interna	
<i>Duplicidade, Rivalidade e Violência</i>	273

2.2.2. – Desejo Mimético e Mediação Externa	
<i>Da (Auto-)Criação ao «Dom Testemunhal»</i>	289

2.2.3. – «La Source Vive»: Vislumbres de uma Ética do Testemunho	291
--	-----

2.3. – O Egoísmo Racional em Desconstrução	296
--	-----

Capítulo 3

Os Sinuosos Caminhos da Consciência Religiosa

<i>A Autobiografia de Malcolm X à Luz da Hermenêutica do Testemunho</i>	299
3.1. – De Malcolm Little a El-Hadj Malik El-Shabbazz	
<i>Um Itinerário Biográfico Invulgar</i>	304
3.2. – Para uma Hermenêutica do Testemunho de Malcolm X	308
3.2.1. – Sagrado, Desejo Mimético e (Re-)Construção da Identidade e da Consciência Ético-Política	322
3.2.2. – A Consciência Religiosa como Hospitalidade Incondicional	328
3.2.3. – Malcolm X na «Rota Antiga dos Homens Perversos»	334
3.3. – Desconstrução do Mito da Nação do Islão segundo Malcolm X.	
<i>Uma Leitura a partir de René Girard e de Jacques Derrida</i>	337

PARTE III

O TESTEMUNHO COMO HORIZONTE DA COMUNICAÇÃO

PARA UMA DESCONSTRUÇÃO DA SOCIEDADE DA INFORMAÇÃO	349
---	-----

Capítulo 1

O Mito da Sociedade da Informação

<i>Desinformação, Propaganda e Mistificação da Realidade</i>	353
1.1. – A Sociedade da Informação: Conceito e Caracterização	355
1.1.1. – Sociedade da Informação e o Mercado da Comunicação	360
1.1.2. – Sociedade da Informação e Sacralização da Realidade	364
1.1.3. – Sociedade da Informação e Ligação Social	367
1.2. – Hiperinformação e Desejo Mimético	374
1.3. – A (In-)Eficácia da Propaganda na Democracia	376
1.4. – A Lógica dos Média à Luz da Teoria do Sagrado de René Girard	390
1.5. – Preliminares de um Paradigma Testemunhal da Informação	394

Capítulo 2	
Testemunho e Desconstrução na Sociedade da Informação:	397
<i>Do Jornalismo de Constatação ao Jornalismo Testemunhal</i>	
2.1. – Informação e Jornalismo de Constatação	403
2.2. – Informação e Jornalismo Testemunhal	405
2.3. – O Obrar Imaginário do Jornalismo Testemunhal	411
2.3.1. – Considerações sobre a obra «Diamantes de Sangue: Tortura e Corrupção em Angola» de Rafael Marques	411
2.3.2. – Considerações sobre « <i>Blood Diamond</i> » de Edward Zwick	414
Capítulo 3	
Para um Fundamento Religioso da Comunicação	
<i>A Racionalidade Comunicacional na Sociedade Pós-Secular</i>	429
CONCLUSÃO	
«NO APOCALYPSE, NOT NOW...»	
<i>Catastrofismo Esclarecido, Profetismo e Testemunho</i>	443
Bibliografia	475

INTRODUÇÃO – Humanismo e Redenção

Aos «Inocentes Culpadados» na Era do (A-) Nihilismo

Difícilmente ficamos indiferentes à psicologia interdividual de René Girard, teoria psicológica integrante da sua teoria antropológica sobre o sagrado, a formação das culturas humanas e, em última análise sobre a violência e o mal, se tivermos consciência de que esta pode constituir uma ferramenta poderosa de antecipação e de reconhecimento de comportamentos humanos susceptíveis de degenerar na violência. Conhecendo a sorte, mas sobretudo, o perigo das artimanhas do desejo mimético, conceito fundamental da psicologia (interdividual) proposta por René Girard, muito provavelmente, a tendência da pessoa de boa vontade, seria a de evitar essas mesmas situações; situações de conflito que, resultante de comportamentos condicionados por um mimetismo negativo, geradores de rivalidade (inveja, ciúmes, ódio), de discórdia, de mal-estar, dificultando, assim, o comportamento digno, o discernimento da verdade por parte dos agentes envolvidos, leva a preferir substituir a procura da verdade dissimulada por detrás de tais comportamentos pela procura de uma saída da situação humanamente insuportável, do ambiente de hostilidade onde a comunicação é impossível. É tentador ver na ética de santidade proposta por Emmanuel Lévinas a tão desejada alternativa ética e antropológica capaz de perspectivar um outro humanismo do que aquele mergulhado na espiral mimética do desejo, obstruidora de inteligibilidade, de discernimento e de autêntica comunicação. Este esforço intelectual de aproximação destes dois autores, Emmanuel Lévinas e René Girard, na qual o primeiro seria a saída, ou a evolução positiva do segundo, têm sido já o objecto de estudo. Todavia, há dois aspectos no pensamento levinasiano que não deixam de causar uma certa vertigem metafísica, enfraquecendo-o enquanto alternativa de vivência ética capaz de reorientar a dimensão negativa do desejo mimético e de fomentar a harmonia entre os homens: podemos dizer que aquilo que falta ao pensamento

levinasiano, precisamente ao «humanismo do outro homem»,¹ é a consideração da existência de uma «zona cinzenta» (Primo Levi)² e de que a «banalidade do mal» (Hannah

¹ O «humanismo do outro homem» refere-se à relação inter-subjectiva ou inter-pessoal em que o Outro aparece como primeiro em relação ao Eu (Outro/Mesmo ou Mesmidade enquanto «*méconnaissances*» do outro), convertendo, assim, a lógica do poder, da mestria e da adversidade, que predominam nas relações humanas imbuidas numa cultura que privilegia a verdade como adequação (sujeito-objecto), a constatação e o conhecimento objectivo, a tecnologia como saber (empirismo, racionalismo, fenomenologia, ontologia) e a liberdade (um manter-se contra o outro assegurando a autarcia do eu), numa lógica do desejo do absolutamente outro, da responsabilidade e da compreensão, lógica que torna possível a ética da santidade como esfera primordial da sociabilidade na qual predomina a verdade como revelação, a justiça e a «sabedoria do amor». No «humanismo do outro homem», o homem só se torna homem enquanto tal quando regido pelo desejo, enquadrando-se, assim, numa metafísica do desejo cuja experiência fundamental é a da alteridade e da sociabilidade. O desejo de outrem, desejo insaciável, inesgotável e sustentador, é o movimento fundamental da experiência da alteridade. O desejo de outrem é manifestação do Infinito no finito, Obrar do mais no menos, isto é, na interioridade (psiquismo) e, assim, aspiração, transporte puro, orientação absoluta, sentido e bondade; é ainda excesso não assimilável, não adequável, não medível, que torna refém e perturba («*dérangé*») toda a intencionalidade, toda a existência projectada e toda a mundividência. A absoluteidade do Infinito decorre da proximidade, da ligação, apesar da não coincidência, da distância, da inacessibilidade, da separação radical, entre aquele que deseja (outro) e o Desejado (Outro). O infinitamente Desejado é Alteza, Nobreza, Trans-Ascendência que se insinua no mundo na condição de estrangeiro, de expatriado, de despojado ou de proletário – Deus ou Divino enquanto Verdade, Justiça e Bondade. Na metafísica do desejo, a qual pressupõe a relação ética como primordial, outro como não obstáculo, nem como usurpação ou ameaça de morte, mas antes como o desejado na minha vergonhosa liberdade e injusta consciência; o próximo apresenta-se, impõe-se, a mim na sua radical imprevisibilidade, singularidade, integridade, vulnerabilidade ou pobreza essencial (figura da viúva, do órfão e do estrangeiro), invocando-me enquanto «Rosto» e neutralizando em mim toda as modalidades do ser – o poder (intencionalidade, apropriação, dominação, intelectualismo, manipulação, instrumentalização, luta pelo reconhecimento, imperialismo e guerra), o egoísmo, a despersonalização e a ausência de sentido, às quais dão origem à experiência do desvario, da insónia, da fadiga, da preguiça, do esforço, da solidão, da angústia e do medo – e, portanto, à tentação de violência. O verdadeiro encontro entre existentes acontece na verticalidade do «*face à face*», entre «Rostos» que se insinuam para além do jogo da aparência e do ilusório – plasticidade do rosto, caracterologia, tipologia, género, classificação. Ora, o encontro só é possível graças à irrupção esmagadora do Infinito dentro do ser, do «há» («*Il y a*»), da totalidade, da identidade do vivente, da imanência e da sincronicidade do tempo que iguala os seres indiferenciando-os, uniformizando-os. O encontro entre «Rostos» é assim interrupção, efracção, ruptura, diacronia, abertura necessária à exterioridade, à transcendência, à revelação do Infinito que, irrompendo de um passado originário (ou pré-ligação originária) para além da realidade humana (cultura e história), participa dessa mesma realidade e das relações inter-pessoais em comunidade, sustentando o respeito mútuo e, assim, diferindo qualquer manifestação de violência. Aquilo que melhor define o homem enquanto outro segundo a metafísica do desejo, metafísica que sustenta o humanismo do outro homem, é a capacidade de diferir a hora da traição e do sacrifício. O «Rosto» aparece aqui como abstracção, nudez, desapego, estranheza, miséria, suplicação, exigência, humildade do servo e Alteza do Senhor que provoca e desregula a «boa consciência» através da interpelação. Mais exactamente: é na radical exposição ao outro, outro que pode ser vítima ou carrasco, que o «Rosto» manifesta a sua Glória, a sua Grandeza, a sua Alteza, apresentando-se ainda como «resistência» aos poderes do outro como que protegido pelo sinal ou a marca do divino. Suplantando a comunicação («dito») associada a «um estar com o outro» ou «um estar ao lado do outro», e não à verticalidade do «frente a frente», o «Rosto», enquanto vestígio do Infinito, vestígio do infinitamente ausente e do infinitamente desejado, é «significação» («Dizer»), «palavra», expressão do primeiro mandamento «não matarás!» que torna possível o discurso sobre a ética da responsabilidade. O «Rosto» é o Terceiro que prescinde de toda a justificação; Ele é mensageiro e mensagem, visitação, transcendência, puro signo, equívoco, doação e intimação dirigidos à consciência de outrem – signo sem figura, sem presença, esquivo à toda a aquisição e civilização. O «Rosto» é rectidão do acolhimento, exigência da santidade e obrigatoriedade do testemunho – testemunho entendido como resposta ao desamparo e à solicitação de outrem, «eis-me aqui!». Ser humano, escreve Lévinas, significa ainda ser insubstituível e, portanto, viver como se não fosse apenas um ser entre os seres. Chama-se religião ao desejo do outro, à ligação que se estabelece entre existentes, homens enquanto «outros», ligação excendente à totalização, ao mesmo, à imanência e sincronicidade do tempo. O pecado está na recusa de qualquer responsabilidade e, portanto, na ruptura da ligação sustentada pelo desejo do «infinitamente outro». Cf. LÉVINAS, Emmanuel – *Ética e Infinito*. Trad. J. Gama. Lisboa: Edições 70, 1988, pp. 45-92. Cf. LÉVINAS, Emmanuel – *Totalidade e Infinito*. Trad. J. Pereira Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988, pp. 22-71. Cf. LÉVINAS, Emmanuel – *Humanisme de l'Autre Homme*. Paris: Fata Morgana, Biblio Essais/Le Livre de Poche, 1972, pp. 13-89

Arendt)³ pode alastrar-se em qualquer comunidade seja ela alemã, seja ela judaica.⁴ Esta crítica ao pensamento levinasiano surge quando confrontamos a ética da santidade, proposta por Emmanuel Lévinas, com o problema da legítima defesa: “se a autodefesa causa problema, o «carrasco» é aquele que ameaça o próximo e, neste sentido, chama a violência e já não tem rosto”.⁵ Esta afirmação levanta a seguinte questão: se, de facto, Emmanuel Lévinas livra-se da acusação de que o seu humanismo apela ao auto-sacrifício em nome da radicalidade da não-violência, a ideia de que o carrasco não tem rosto e, por isso, não tem salvação, não só compromete a radicalidade da ética da santidade, como também reavive uma certa dicotomia vítima/carrasco no pensamento do autor.⁶

² Expressão de Primo Levi que neutraliza qualquer ideia de maniqueísmo ao referir-se à sobrevivência nos campos de concentração nazi. Na «zona cinzenta» estão incluídos os detidos aos quais lhes foram concedidos privilégios por aliarem-se aos inimigos e colaborem com os guardas, como também os guardas que, por vezes, exibem gestos de compaixão para com os detidos. Primo Levi relembra, assim, que todo o ser humano é uma potencial vítima e um potencial carrasco ou criminoso, dependendo das circunstâncias em que se encontra. Cf. TODOROV, Tzvetan – *Memória do Mal, Tentação do Bem. Uma Análise do Século XX*. Porto: Asa Edições, 2002, pp. 215-224

³ Com a designação «banalidade do mal», Hannah Arendt põe em relevo o facto de que o mal radical pode ser realizado por um homem que constatamos ser normal, banal, tornando assim o mal algo que tende a ser banalizado; a banalidade do mal advém numa sociedade em que os seus agentes são incapazes de «pensar» no sentido de se colocar no lugar do outro e, portanto, de imaginar o sofrimento do outro. Cf. ARENDT, Hannah – *Eichmann em Jerusalém, Reportagem sobre a Banalidade do Mal*. Trad. A. De Araújo e M. Nogueira de Brito. Lisboa: Edições Tenacitas, 2003, pp. 104-105

⁴ No pensamento de Emmanuel Lévinas, a ausência da consciência moral aparece com o ente confortável num ambiente cultural ontológico e fenomenológico, num estado de paz aparente. O burguês aparece como a figura desta forma de vida: imaginando-se auto-suficiente e autónomo, o burguês sente vergonha em confessar alguma insegurança, alguma cisura interior, evitando tudo aquilo que pode ameaçar o seu equilíbrio interior e a sua consciência tranquila; rege-se pelo instinto de conservação (estabilidade), de integração (posse ou apropriação) e de imperialismo (segurança). A saída do homem deste conforto ontológico faz-se através do ateísmo e da evasão, acontecimentos que conduzem-no ao coração da filosofia, renovando o antigo problema do ser enquanto ser. A evasão, enquanto acontecimento, coincide com a necessidade de sair do ser e, portanto, emerge com a consciência do estado de aprisionamento mediante o qual a identidade do Eu, a identidade do ser, se vê confrontada. Entende-se, aqui, por «evasão», a necessidade de deposição do Eu, de sair de si-mesmo ou do ser mesmo, de quebrar o aprisionamento mais radical e irremissível. Por sua vez, o ateísmo refere-se à independência, à autonomia, à felicidade enquanto fruição, exigida pelo Infinito, resultante da ruptura com um Eu que se apresenta como mesmo; tratando-se da posição anterior tanto à negação como à afirmação do divino, o ateísmo é passagem, transição, inversão, para o sacrifício da felicidade em vista ao Desejado. O ateísmo é ainda depuração da violência do sagrado. Não há necessidade de evasão, não há apreensão da presença do ser, sem sensação de mal-estar e, até mesmo, sem sofrimento, provenientes, por um lado, da sensação de insuficiência (do ser) ou de insatisfação da situação prazerosa (inadequação da satisfação à necessidade), esmagadora da ilusão de plenitude natural, e, por outro lado, da indeterminação da finalidade, da ignorância mediante o para além do ser. Contudo, a evasão possibilita uma outra relação com o outro e o mundo. Tanto o mal-estar, como o prazer – prazer que, na sua dimensão afectiva e narcisista, manifesta-se como decepção, engano e vergonha –, ambos suscitados pela necessidade de evasão, fazem parte de um processo transitório mas dinâmico, libertador, positivo, mediante a recusa de permanecer e o esforço de sair da situação insustentável que é o esbarrar com a pureza do ser. Cf. LÉVINAS, Emmanuel – *Totalidade e Infinito*. op.cit. pp. 46-63. Cf. LÉVINAS, Emmanuel – *De l'Évasion*. Paris: Éditions Fata Morgana, Biblio Essais, 1982, pp. 91-127.

⁵ Cf. LÉVINAS, Emmanuel – *Entre Nós. Ensaio sobre a Alteridade*. Trad. P. S. Pivatto (Coord.). Petrópolis: Vozes, 1997, p. 145; *Si l'autodéfense fait problème, le «bourreau» est celui qui menace le prochain et, dans ce sens, appelle la violence et n'a plus de visage*. LÉVINAS, Emmanuel – *Entre nous. Essais sur le penser-a-l'autre*. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle, 1991, p. 115

⁶ Esta crítica ao pensamento levinasiano encontra eco no paradoxo detectado por Jacques Derrida à volta da noção de «Rosto», precisamente no facto deste provocar a mesma violência que visa neutralizar: *La*

Compreende-se, portanto, que aquilo que parasita o «humanismo do outro homem» é a presença da dicotomia vítima/carrasco, dicotomia edificada nas sucessíveis separações operadas pelo próprio Emmanuel Lévinas, designadamente, por um lado, a «ética da santidade» acessível ao «Judaísmo» e, por outro lado, a fenomenologia, a ontologia, própria da cultura greco-alemã. Destas sucessivas divisões, resultante de uma dimensão arcaica com a qual o humanismo levinasiano não consegue romper totalmente, emanam uma dimensão maniqueísta, suspeita de alimentar um certo ressentimento perante um ambiente intelectual e uma mentalidade que deixaram emergir o nacional-socialismo e as atrocidades que lhe estão associadas.⁷

*violence pure, rapport entre des êtres sans visage, n'est pas encore violence, est non-violence pure. Et réciproquement: la non-violence pure, non-rapport du même à l'autre (au sens où l'entend Lévinas) est violence pure. Seul un visage peut arrêter la violence mais d'abord parce que seul il peut la provoquer. Lévinas le dit fors bien: «La violence ne peut viser qu'un visage» (T.I.). DERRIDA, Jacques – “Violence et Métaphysique”. In: *L'écriture et la Différence*. Paris: Éditions du Seuil, 1967, p. 218*

⁷ Encontramos no pensamento de René Girard a mesma ambiguidade existente no pensamento de Emmanuel Lévinas, resultante de uma dimensão orgiaca ou arcaica resistente nas suas concepções da filosofia e da cultura, que ou revela motivações ocultas, ou perverte a nossa compreensão do pensamento transmitido. No contexto da antropologia de René Girard, se a demarcação entre a vítima totalmente inocente, separada da violência, da perseguição, que junta os perseguidores na unanimidade mimética contra ela, aparece claramente aquando da solução final para a resolução da perpetuação da crise, precisamente com o sacrifício público da vítima através da qual a comunidade reencontra a harmonia social, tal demarcação parece desvanecer-se no momento em que a vítima aceita passivamente, sem ripostar, sofrer a violência sacrificial, fazendo, assim, dom da sua vida para o bem-estar dos outros. Contudo, inspirando-nos do pensamento de Jacques Derrida, no contexto da Paixão de Cristo (Cristianismo), o fazer dom da sua vida, o sacrificar-se pelos outros, quer em prol do apaziguamento social, quer para cumprimento do Testemunho de Deus, não difere muito da participação no auto-sacrifício, uma outra forma de participar na violência sacrificial e, portanto, em última análise, um outro modo de dissimulação do sagrado como diria René Girard referindo-se à sua genealogia do sagrado. Esta postura derridiana do dom, aqui entendido como «dom sacrificial», dom não imune à violência sacrificial, encontra eco em René Girard: René Girard assume o facto de que o dom de si por parte de Jesus Cristo deve ser entendido e definido em termos de (auto-)sacrifício apesar de referir a necessidade de distinguirmos o sacrifício arcaico do sacrifício de Cristo. Alegará uma certa boa fé neste erro – o de não falar de Cristo em termos de (auto-) sacrifício conducente a uma negação estéril da História no sentido historicista, movido outrora pela crença de que o uso da linguagem sacrificial, por um lado, e a definição de Jesus como «vítima perfeita», por outro, interditavam a compreensão da Paixão como inteiramente anti-sacrificial. Cf. GIRARD, René – “Il n’y a pas seulement des interprétations, il y a aussi les faits”. In: ANTONELLO, Pierpaolo, GIRARD, René, VATTIMO, Gianni – *Christianisme et Modernité*. Trad. R. Temperini. Paris: Editions Flamarion, 2009, pp. 124-125. Segundo Paul Ricoeur, existe, em Emmanuel Lévinas, uma quase-ontologia pós-ética, discernível nas noções de bondade, de Infinito e de ileidade. Mas o autor também detecta, no pensamento levinasiano, uma ambiguidade resultante da dificuldade em forjar um pensamento, uma «sabedoria do amor» que, simultaneamente, nasce e rompe com uma tradição filosófica fortemente marcada pela fenomenologia e pela ontologia; ambiguidade que julgamos resultar da persistência de uma certa violência no pensamento levinasiano, violência presente no traumatismo da perseguição que funde a ética da santidade: *Le Soi occupe la place de l'autre sans l'avoir choisi ni voulu. Le malgré soi de la condition d'otage signifie l'extrême passivité de l'injonction. Le paradoxe devrait choquer, d'une condition d'inhumanité appelée à dire l'injonction éthique. Le non-éthique dit l'éthique en vertu de sa seule valence d'excès. Si la substitution doit signifier quelque chose d'irréductible à un vouloir-souffrir, où le Soi retrouverait l'empire sur lui-même dans le geste souverain de l'offrande, de l'oblation, il faut qu'elle reste une «expulsion de soi hors de soi...; le soi se vidant lui même» (p. 175). Bref, il faut que ce soit para sa «méchanceté même» (p. 175) que la «haine persécutrice» (ibid.) signifie le «subir par autrui» de l'injonction à l'enseigne du Bien. Je ne sais si les lecteurs ont mesuré l'énormité du paradoxe consistant à faire dire par la méchanceté le degré d'extrême passivité de la condition éthique. C'est à l'outrage, comble de l'injustice, qu'il est demandé de signifier l'appel à la bienveillance: «c'est de par la condition d'otage qu'il peut y avoir dans le monde pitié, compassion, pardon et proximité» (p. 186). Ce n'est pas tout; il faut encore que le «traumatisme de la persécution» (p. 178) signifie «l'irrémissibilité de l'accusation» (ibid.), bref, la culpabilité sans bornes. Ici Dostoïevski relaie Isaïe, Job, le Qohélet. Il y a là comme un crescendo: persécution, outrage,*

Os vestígios de ressentimento que parecem, simultaneamente, sustentar e parasitar o «humanismo do outro homem», torna o pensamento de Emmanuel Lévinas alvo de uma certa relutância por parte daqueles que não só, quase da noite para o dia, viram desmoronar as suas casas, reduzir o seu ser e o dos seus semelhantes à condição de escravo, de animal, de «resíduos» a serem incinerados mas, sobretudo, aos olhos daqueles que tiveram a sorte ou a maldição de sobreviver o tempo suficiente para ver os seus companheiros de campo de concentração colaborar com o inimigo e, assim, trair a sua família, a sua comunidade, por algum privilégio, nem que fosse por um pedaço de pão. Emmanuel Lévinas esquece-se de uma tendência do comportamento humano que o seu contemporâneo alemão e judeu, Günther Anders, não se cansa de realçar nos seus escritos: num mundo que caminha para o «nilismo apocalíptico», numa realidade ameaçada por uma violência que se auto-transcende e se auto-autonomiza ao ponto de criar uma incontornável confusão entre catástrofes naturais e catástrofes originadas pela acção humana (natureza humana) – guerras, genocídios, invenção da bomba atómica, catástrofes ecológicas, catástrofes financeiras e económicas⁸ – é a própria demarcação entre culpados e inocentes que tende a desaparecer, tornando os homens, na sua respectiva parte de culpa, extraordinariamente inocentes – «inocente culpado». A expressão «inocente culpado», apropriada para seres humanos confortáveis numa realidade onde se evidenciam «zonas cinzentas» e a «banalidade do mal», foi particularmente evidenciado por Günther Anders, cuja obra é essencialmente marcada pela destruição nuclear das cidades de Hiroshima e Nagasaki, sendo estes acontecimentos o prolongamento e a ressonância amplificada da desumanização iniciadas pelas duas guerras mundiais do século vinte.⁹

*expiation, «accusation absolue, antérieure à la liberté» (p. 187). N'est ce pas l'aven que l'éthique déconnectée de l'ontologie est sans langage direct, propre, approprié? Cf. RICOEUR, Paul – “Autrement Dit. Le Tiers et la Justice”. In : *Autrement. Lectures d'autrement qu'être ou au delà de l'essence d'Emmanuel Lévinas*. Paris: Presses Universitaires de France, 1997, pp. 24-25. Por outro lado, tanto Paul Ricoeur como Jacques Derrida aponta para a contradição que levanta a questão da justiça no pensamento levinasiano, precisamente o facto da intromissão do terceiro (o próximo do outro/Outro) na relação ética do face a face, terceiro que reenvia à justiça e à consequente exigência da comparação entre existentes, operar um desdizer do «Dizer» da substituição que pretende excluir toda a comparação; quem diz comparação, diz coexistência, contemporaneidade, juntamento, ordem (Estado, direito), tematização (discurso), visibilidade, intencionalidade, intelecto, memória, cálculo, domínio, objectividade (ciência), linguagem sistemática, representação (conceito, nome), sincroniade, indiferença, imanência, totalidade, filosofia ocidental (ontologia, fenomenologia, empirismo), auto-suficiência, dissimulação, «há» (mal-estar e violencia), carrasco e, portanto, «dé-visagement» e irresponsabilidade. Cf. Ibidem. pp. 29-33*

⁸ Cf. GIRARD, René – “Introduction”. In: *Achever Clausewitz. Entretiens avec Benoit Chantre*. Paris: Carnets Nord, 2007, p. 11

⁹ Embora Anders reconheça a dificuldade de uma nítida demarcação entre os carrascos e as vítimas, o filósofo alemão opera a referida distinção, sobretudo entre aqueles que possuem armas nucleares, os chantagistas (*les «maîtres chanteurs»*) –, os criminosos e aqueles que não possuem armas nucleares, as vítimas. Cf. ANDERS, Günther – *Le Temps de la Fin*. Paris: Éditions de l'Herne, Cahiers, 2007, p. 38

Ignorar a representação, mesmo que aberrante, de uma humanidade como «inocente culpada» é condenar ao fracasso a possibilidade da redenção entre os homens, entre as gerações, para além da vida e da morte. Mais ainda: ignorar a tendência para a desculpabilização dos agentes pelo mal que provocam às comunidades humanas, desculpabilização resultante da falta de visão global relativamente às consequências do impacto causado pela acção e intervenção humana no mundo, acção modificada pelo avanço da tecnologia, é esquecer a possibilidade do pecado.¹⁰ Esquecer a possibilidade do pecado é inviabilizar qualquer ligação com o divino e, portanto, comprometer a comunicação entre Deus e os homens, comunicação iniciada sob a forma de «mandamento» e de «advertência» e cuja recepção, compreensão e aceitação, atesta-se no cumprimento da palavra de Deus.¹¹ Por fim, não compreender ou nem perceber os sinais que o divino cede à compreensão humana sobre a realidade significa precipitar-nos para o caminho desviante e acelerar a marcha para a catástrofe apocalíptica.

A visão de Gunther Anders, segunda a qual o mundo contemporâneo caracteriza-se por uma perda total de referência ou de orientação relativamente ao reconhecimento da acção passível de produzir o mal, perda de orientação que conduz a humanidade à condição de «inocente culpada», tem a sua origem, diria Jan Patocka, na persistência de uma forma de força potencialmente violenta, própria mistério origiáco ou sacral na(s) cultura(s) e nas consciências humanas que, no comportamento humano individual e/ou colectivo, se manifesta na irresponsabilidade; irresponsabilidade que, numa óptica girardiana, toma a forma de um não reconhecimento, um «não querer ver ou saber», constituído quer por ignorância, comodismo ou negligência que dificulta a rejeição da falsa crença instalada, quer pela incapacidade em antecipar as consequências das acções, irresponsabilidade que René Girard chamaria de «*méconnaissance*».

¹⁰ Consequências sobretudo nefastas, prejudiciais, resultante de uma acção humana modificada (qualitativamente), em nome do progresso (acumulação, crescimento quantitativo) e do desenvolvimento, devido a aplicações tecnológicas no âmbito do desenvolvimento (trocas económicas, empresas), das ciências da vida (controlo da reprodução, controlo da hereditariedade pela inteligência genética, domínio do sistema nervoso) do ambiente (efeito de estufa, a camada do ozono, poluição das águas, chuvas ácidas, desflorestação tropical, armazenamento dos resíduos nucleares, desaparecimento de espécies vivas), da comunicação (imagens impostas pelos média, excesso e corte/selecção da informação, procura do sensacionalismo e da emoção) e da política (declínio das ideologias e crise da democracia); tais consequências, com implicações a nível cósmico e da evolução das espécies, atingem esferas humanas como a capacidade de agir num mundo habitável e a identidade pessoal. Outras alterações profundas da acção, principalmente, na sua forma comunicacional, são a volatilidade (rapidez crescente da troca de mercadorias, técnicas, empreendimentos, ideias, informações) e o individualismo (dispersão de comunidades antigas, isolamento de pessoas e formação de pequenos grupos ou tribus). Cf. RICOEUR, Paul – “Postface au Temps de la Responsabilité”. In: *Lectures 1. Autour du Politique*. Paris: Éditions Points, 1991, pp. 271-278

¹¹ *L'Oubli de Dieu exprime la structure dialogique du péché lui-même, lequel reste, jusque dans l'éloignement, une expérience avec Dieu*. RICOEUR, Paul – “Le soi dans le miroir des écritures”. In: *Amour et Justice*. Paris: Éditions Points, 2008, pp. 68-69

Perante o total obscurecimento do horizonte para a qual se move a humanidade, obscurecimento agravada por fenómeno de desinformação numa sociedade cunhada pela proliferação da informação sem rigor e sem preocupação ética, impõe-se repensar o problema da violência na cultura e nas colectividades humanas e, consequentemente, sobre as condições de (im-)possibilidade de uma acção não violenta. Mais do que esperar uma transformação radical de mentalidades das comunidades do século vinte e um, importa, sobretudo, mudar a rota sinistra que arrasta a humanidade, simultaneamente, inocente e culpada, para a catástrofe apocalíptica.

Projecto e Itinerário

Inspirando-nos na narrativa da salvação na tradição judaico-cristã, dedicaremos este trabalho à problemática do testemunho na filosofia e na cultura a partir das obras de três pensadores contemporâneos: Paul Ricoeur, Jacques Derrida e René Girard.

A convocação destes três autores à volta da problemática do testemunho (absoluto) prende-se com o contributo de cada um deles para pensar duas temáticas, ditadas por Paul Ricoeur, que, embora distintas, são indissociáveis: 1) a integridade (moral) que anima e sustenta o «gesto supramoral» do actor excessivo (Paul Ricoeur), do homem cuja convicção e o compromisso com o seu testemunho, isto é, com uma ideia ou uma causa defendida, mede-se pela extremidade ou radicalidade da escolha moral e pela coragem em testemunhar e agir sobre o mundo, coragem e acção testemunhal passíveis de revelar as injustiças praticadas, os sofrimentos infligidos e as realidades dissimuladas pelas ideologias dominantes; 2) encontrar uma realidade que consiga não só travar a decadência da acção comunicativa como também restaurá-la face à degradação tanto da acção como da comunicação na dita racionalidade instrumental que perverte a comunicação no «aparelho mediático»; acreditamos que a «acção testemunhal» seja a realidade cultural reabilitadora da comunicação numa sociedade caracterizada pelo domínio da informação, dando assim ênfase àquilo que denominamos de «jornalismo testemunhal».

Se, basicamente, entendemos por racionalidade instrumental, a racionalidade que dita a acção orientada pelo interesse do agente, agente que age apenas em vantagem própria, o «gesto excessivo» ou «supramoral» segundo Paul Ricoeur, como a expressão o indica, visa exceder a acção instrumental, orientando-se para o compromisso com a lógica do amor («*agapè*»), lógica das quais surgem a ideia de um dom purificado (dom desprovido do interesse e da obrigação de retribuição e, quando sob a aparência da reciprocidade,

entendido como resposta a uma generosidade anterior ao dom inicial (gratidão ou o reconhecimento como gratidão),¹² dom purificado que se manifesta na acção sobre-abundante em generosidade (generosidade liberta da obrigação que instaura a reciprocidade do dom e as regras de equivalência) e na acção não-violenta e a ideia de uma justiça excessiva para além da justiça de equivalência, isto é, para além da justiça do direito. Aquilo que caracteriza o gesto supramoral do actor excessivo é a manifestação e encarnação do dom absoluto aquando do cumprimento testemunhal na sua dimensão mais absoluta: o dom de si por uma determinada ideia, causa ou ideal social, em vista a uma maior esperança e justiça social, mas também a renúncia à acção violenta, o perdão e o amor aos inimigos. A expressão «actor excessivo», em vez de «agente excessivo», prende-se com a ideia de que, no contexto da supramoralidade, não existe «acção» propriamente dita criada pelo agente, mas antes um «um «sofrer», um «ser tomado» pelo acontecimento que constitui o gesto excessivo, «sofrer» no sentido de ser «portador», «mediador» ou «incarnação» de algo – ou alguém. Assim, o gesto supramoral do actor excessivo apresenta-se assim como o mais revolucionário, sendo ainda perturbador e regenerador: perturbador uma vez que o seu cumprimento apela à transgressão tanto das regras de equivalência, do cálculo, da planificação, da estratégia, como das normas morais e éticas de uma determinada comunidade se for necessário; regenerador porque inspirador de movimentos de transformação social, precisamente através da força, do sentido, da comunicabilidade, do simbolismo que emana do actor excessivo – São Francisco, Gandhi, Martin Luther King, Willy Brandt, Nelson Mandela, entre outros –, renovando, assim, a ideia de um «vivermos juntos» num horizonte de paz. Quanto mais impregnado de simbolismo for o actor excessivo, quanto mais o gesto excessivo desafiar a imaginação e o pensamento dos membros de uma mesma comunidade histórica, mais probabilidade haverá de uma apropriação (contágio mimético), por parte da colectividade, do gesto excessivo do homem de excepção¹³ – «*De tels gestes [...] déclenchent une onde d'irradiation et d'irrigation qui, de façon secrète et détournée, contribue à l'avancée de l'histoire vers des états de paix*».¹⁴

Relativamente à questão da integridade do compromisso, próprio do testemunho (absoluto), esta não poderá ser pensada de um ponto de vista girardiano sem a sua oposição à «*méconnaissance*» (não reconhecimento voluntário) e, portanto, sem o estudo de

¹²Cf. RICOEUR, Paul – “V. La Lutte pour la reconnaissance.et les états de paix (Troisième Étude. La Reconnaissance Mutuelle)”. In: *Parcours de la Reconnaissance*. Paris: Éditions Stock, 2004, p. 351

¹³ Cf. LOUTE, Alain – “La Logique Excessive du Geste Courageux: Une Force de Création Sociale? Réflexions à partir de Paul Ricœur”. In: *Figures du courage politique dans la philosophie moderne et contemporaine (Dossier)*. *Dissensus, Revue de Philosophie de l'Ulg*, n°2. Septembre 2009, pp. 166-177.

¹⁴ Cf. RICOEUR, Paul – “V. La Lutte pour la reconnaissance.et les états de paix (Troisième Étude. La Reconnaissance Mutuelle)”. In: *Parcours de la Reconnaissance*. op.cit. p. 354

uma genealogia do sagrado/religioso na cultura ocidental, genealogia na qual a verdade dissimulada e contada nos textos de perseguição (mitos e textos históricos) só é possível e compreensível à luz ao testemunho de Jesus Cristo (revelação bíblica). Esta genealogia do sagrado/religioso, proposta por René Girard, pode ser vista, por um lado, como integrante de uma desconstrução da metafísica fonologocêntrica, empreendida por Jacques Derrida que, em última análise, constitui uma desconstrução da morte – das diferentes formas de «dar a morte» –, desconstrução indissociável das manifestações do sagrado na cultura e, por outro lado, completada por uma simbólica do mal na cultura da qual emana, segundo Paul Ricoeur, a consciência do pecado e da culpabilidade, constitutiva da consciência ética e religiosa, condição do «homem capaz» (*l'homme capable*) e do «actor excessivo».¹⁵ Isto porque se o testemunho é, basicamente, o discurso produzido e repetido pela testemunha, pela pessoa que presenciou o acontecimento invulgar a reportar ou a divulgar, inscrevendo-se numa dimensão essencialmente ocular, ele é sobretudo o legado (ideia, discurso ou acção) daquele que, sobrevivendo ao acontecimento extraordinário e incontornável, mostra-se capaz de arriscar a sua existência para atestar a verdade «sofrida», fazendo prova da integridade, do sentido de justiça e da bondade que orienta a sua acção – testemunho absoluto. É, portanto, à luz de uma hermenêutica do testemunho que as perspectivas girardianas, derridianas e ricoeurianas sobre a evolução do sagrado e a origem do religioso na cultura, ganham sentido, hermenêutica do testemunho integradora do movimento da desconstrução como pensamento de suspeição e justificadora da teoria da acção ética e comunicativa que chamaremos de «acção testemunhal».¹⁶ A hermenêutica do testemunho

¹⁵ *Peut-être faut-il repenser toute la tradition du sacrifice à partir du don. En tout cas, c'est le don qui doit l'emporter sur l'idée vindicative que le prix du sang était nécessaire. C'est Girard qui a parfaitement vu la singularité évangélique, présente déjà dans la Bible hébraïque à partir du second Isaïe.* Cf. RICOEUR, Paul – “Lectures et Méditations Bibliques”. In: *La Critique et la Conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*. Paris: Hachette/Littératures, 2006, p. 241

¹⁶ Num estudo dedicado ao pensamento de Paul Ricoeur e de Jacques Derrida, à volta da metáfora, Jean-Luc Amalric levanta a questão de saber porque será que Paul Ricoeur sentiu uma certa relutância em ver na desconstrução uma hermenêutica da suspeita, isto é, uma hermenêutica da desconstrução dos preconceitos que impedem o «deixar ser» do mundo do texto e, portanto, uma hermenêutica passível de ser integrada na sua hermenêutica crítica. Na tentativa de perceber aquilo que poderia ter sido o debate entre os dois pensadores, debate iniciado pelas críticas nem sempre acertadas de Paul Ricoeur às considerações derridianas sobre a relação entre a filosofia e a metáfora, Jean-Luc Amalric esclarece-nos sobre as divergências e as semelhanças no pensamento dos dois autores relativamente ao problema da relação entre a metáfora e o conceito. Assim, ambos autores concordam quanto às seguintes atitudes filosóficas: 1) a necessidade de uma crítica à eficácia da metáfora desgastada; 2) a necessidade de uma crítica ao privilégio do nome na compreensão da metaforicidade; 3) a ideia de que o texto heideggeriano conserva uma ligação essencial à questão da metaforicidade, para além da sua postura redutora a favor da metafísica; 4) a impossibilidade de reduzir a pluralidade das metáforas à uma unidade de sentido próprio e originário. Os autores diferem nos seguintes aspectos: 1) se Paul Ricoeur centra a sua argumentação na primazia da metáfora viva e na autonomia do conceito, minimizando o papel da metáfora morta, Jacques Derrida tenta revelar a ambiguidade fundamental à volta da metáfora usada ou desgastada; 2) se, em Paul Ricoeur, a entropia da metáfora em nada afecta o conceito filosófico, em Jacques Derrida a metáfora desgastada afecta o conceito filosófico de um suplemento trópico não controlável; 3) se Paul Ricoeur afirma uma certa autonomia do conceito, Jacques

amplifica o desejo de uma reapropriação do «esforço de existir» por parte do agente, desejo próprio da orientação ética que pauta a hermenêutica crítica.

Neste trabalho académico, procuraremos trabalhar a três níveis: 1) demonstrar que falar do surgimento na cultura de uma consciência que reconhece a sua dimensão sacrificial (má orientação do desejo mimético), aspirando à sua neutralização manifestando-se, assim, como «religiosa», é falar de uma consciência testemunhal que, por sua vez, caracteriza-se pela sua absoluta integridade relativamente à verdade experimentada até à sua plena substituição e identificação; 2) a (re-)actualização da hermenêutica do testemunho como fundamento da acção supra-moral, atribuída ao actor excessivo e ao homem de excepção, hermenêutica delineada por Paul Ricoeur, inspirando-se na obra «*Le Désir de Dieu*» de Jean Nabert; a nossa (re-)actualização da hermenêutica do testemunho tem como particularidade a integração da hermenêutica crítica (Paul Ricoeur) e da desconstrução (Jacques Derrida) como movimento de suspeição no coração de toda a interpretação crítica e radical, enquadrando-se, assim, numa perspectiva da evolução cultura como genealogia do testemunho (absoluto) que, por sua vez, dá conta da tensão existente entre o mistério sacral e o religioso, tensão dificilmente resolúvel (René Girard e Jacques Derrida); 3) sustentar a tese de que o testemunho (absoluto) é, em si mesmo, um princípio indesconstrutível, por sua vez, gerador da desconstrução da sociedade da informação, inclusive da cultura e da filosofia (ocidental), tendo como principal figura ou modelo o «jornalista testemunhal». Por outras palavras: a nossa principal tese, segundo a qual o testemunho (absoluto) é, em si

Derrida nega esta mesma autonomia, reduzindo os conceitos filosóficos a efeitos trópicos; 4) se Paul Ricoeur acredita numa regulação da polissemia metafórica por parte da filosofia através da ordenação e triagem entre as diversas metáforas existentes, Jacques Derrida fala de um «drama da metáfora» que condena à deriva e à total falta de controlo e de mestria; 5) se para Jacques Derrida a sintaxe, enquanto dobra do texto sobre si mesmo, escava e abre a cadeia textual a uma multiplicidade de sentido irreductíveis e generativas, precisamente graças ao jogo de *différance* que o constitui, para Paul Ricoeur, a abertura do texto está no âmbito de uma semântica do discurso, efectuando-se numa economia simbólica e não sintáctica, concretizada na sua dimensão transcendental, aquando do encontro entre o mundo do texto e o mundo do leitor; trata-se de um movimento do sentido orientado para a referência textual, isto é, um «ser-no-mundo» aberto diante do texto; 6) se Jacques Derrida pretende mostrar o carácter problemático do empreendimento ontológico, Paul Ricoeur vê a possibilidade de regeneração da ontologia e da metafísica através de um pensamento renovado da metáfora; para Paul Ricoeur, não só os filósofos do passado apresentam pensamentos de diferenças e singularidades irreductíveis, como a prevalência da metafísica da presença nesses mesmos autores do passado apela a uma reinvenção da ontologia, precisamente através da dimensão criadora (*mimesis* criadora) da metáfora (poética) que se manifesta como abertura, acesso e revelação da não identidade do ser, do «ser como» – simultaneamente ser e não ser –, isto é, do ser como equivocidade fundamental e doação indirecta, do ser como acto – ontologia do acto. Cf. AMALRIC, Jean-Luc – *Paul Ricoeur, Jacques Derrida, L'enjeu de la Métaphore*. Presses Universitaires de France, Philosophies, 2006, pp. 5-10. Cf. Ibidem. pp. 11-104. Para Jean-Luc Amalric não existe propriamente uma oposição directa entre estes dois autores. Cf. Ibidem. pp. 5-104; Cf. RICOEUR, Paul – *La Métaphore Vive*. Paris: Éditions du Seuil, Points Essais, 1975. Cf. RICOEUR, Paul – “De L’interprétation”. In: *Du Texte à L’Action. Essais d’herméneutique II*. Paris: Éditions du Seuil, Points Essais, 1986, pp. 13-39; Cf. DERRIDA, Jacques – “La Mythologie Blanche”. In: *Marges de la Philosophie*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1972, pp. 247-324; Cf. DERRIDA, Jacques – “Le Retrait de la Métaphore”. In: *Psyché. Invention de l’Autre*. Paris: Galilée, 1987, pp. 63-103

mesmo, um princípio indesejável, gerador da desconstrução da sociedade da informação, tendo como principal figura ou modelo o «jornalista testemunhal», encontra sustentabilidade numa teoria da acção testemunhal, por sua vez, fundamentada na hermenêutica do testemunho. Mediante tal proposta de trabalho faz sentido, sustentaremos a ideia fundamental de que o testemunho é a matriz das culturas humanas, ideia que procuraremos corroborar a partir do estudo dos autores acima destacados.¹⁷ Pensar o sentido da cultura (ocidental) na perspectiva do testemunho é trazer à luz a brecha de esperança que, num horizonte sombrio, é necessária para o diferir da catástrofe apocalíptica causada pela acção humana, catástrofe que se avista com o aumento da violência extrema a nível global – terrorismo, genocídios, calamidades ambientais e sucessivas crises económicas – e ameaça destruir a natureza e a humanidade.

Se, com o acontecimento de Jesus Cristo, o testemunho alcança a plenitude da sua significação (testemunho absoluto) pela revelação do mecanismo sacrificial que regula as comunidades, ele deixa-se vislumbrar à inteligência humana, com maior ou menor intensidade, em cada narrativa que relata a crise colectiva e a execução sacrificial, precisamente nos chamados textos de perseguição – mitos fundadores, textos históricos –, testemunhos considerados de má-fé pela envolvimento dos seus autores em ilusões perseguidoras que deturpam a realidade descrita. O testemunho (absoluto) é a orientação que a humanidade deve seguir para se libertar dos efeitos do sagrado sob pena de não escapar à violência extrema que a ameaça. Trata-se, num segundo plano, de evidenciar a dinâmica de restauração de toda comunicação alienante e alienada relembrando, por um lado, que nada se rege sem sinceridade¹⁸ e, por outro lado, a indissociabilidade da comunicação humana, quer no contexto da relação interpessoal, quer no âmbito a indústria da comunicação social, de uma dimensão ética, hermenêutica e espiritual. Não há restauração, regeneração ou «rejuvenescimento» sem autenticidade e desejo de

¹⁷ Deus é a transcendência dos elementos fundadores relativamente ao curso da história ordinária. Cf. RICOEUR, Paul – “Le soi dans le miroir des écritures”. In: *Amour et Justice*. op.cit. p. 62

¹⁸ Segundo Marshall Rosenberg, a sinceridade ou a autenticidade são os valores que sustentam a comunicação não-violenta praticada no quotidiano: ela privilegia a escuta autêntica de si e do outro e a formulação de juízos de valores (convicção de forma a melhor servir a vida) em detrimento de juízos moralizadores (julgamentos, exigências e avaliações de culpas). A comunicação não-violenta caracteriza-se por uma comunicação que coloca as pessoas em harmonia com uma dimensão originária de beneficência (*bienveillance*), mantendo a boa reciprocidade promotora do bem-estar e neutralizadora da violência, violência resultante de uma linguagem cunhada pela rivalidade, pela dominação, pelo orgulho (não reconhecimento da sua própria vulnerabilidade) e pelo enclausuramento sobre si próprio (não reconhecimento da vulnerabilidade do outro). A particularidade da comunicação não violenta está no pôr em prática a capacidade de, por um lado, solicitar ao outro aquilo que realmente desejamos e necessitamos e, por outro lado, estar atento às necessidades e aos desejos do outro, privilegiando, assim, a escuta autêntica, mútua e a reciprocidade do dom. Cf. ROSENBERG, Marshall – *Les Mots sont des Fenêtres (ou bien ce sont des murs)*. Trad. F. Baut-Carlier. Paris: La Découverte, 2005.

compreensão. Inspirando-nos no pensamento de Emmanuel Lévinas, podemos dizer que todo o rejuvenescimento da humanidade do homem e, portanto, da relação e comunicação com o seu semelhante, definidos através da sinceridade, não passa pela brutalidade da confissão, mas antes pela aproximação ao outro, pelo «en-carregar-se» daquele que, interpelando-me, se apresenta como o meu próximo; ou ainda pela responsabilidade perante a mais profunda injustiça, miséria e vulnerabilidade humana.¹⁹ Ainda colocando-nos nas «pisadas» de Emmanuel Lévinas, trata-se, em última análise, de trazer aquilo que, no acto de comunicação, é «dito» entre os homens para um «Dizer», sustentado pela linguagem da advertência e do mandamento, linguagem própria do Infinito (o Divino) e do Seu testemunho através do «Outro Homem».²⁰ Pela sua abertura e referência ao absoluto, o testemunho constitui o discurso que melhor acomoda ambas as dimensões da linguagem conferindo à comunicação uma dimensão ética, hermenêutica e espiritual, imprimindo, assim, no jornalista (testemunhal) uma compreensão de si próprio como «*soi mandaté*», portador de um testemunho de consciência, relativamente aos acontecimentos na sua comunidade e no mundo.

Radicalizando a ideia de que a lógica testemunhal constitui a matriz da cultura, demonstraremos ainda que, culturalmente e espiritualmente, o testemunho ganha terreno em relação ao sagrado no que se refere à fundamentação da cultura e da sociedade ocidental, apontando para a ideia de que, mais do que o sagrado, é o testemunho que opera a (re-)estruturação, a (re-)organização, da realidade (social, política e cultural), inteligível aos homens apenas quando situados num ponto de vista futuro em relação ao acontecimento. Esta posição, relativamente ao lugar do testemunho nas culturas humanas, supõe a primazia da profecia sobre a história: se a história diz que nenhuma sociedade poderá rejeitar a eficácia do mecanismo sacrificial traduzível no princípio de Caifás – «é mais vantajoso que um só homem morra para o povo» –, ela também aponta, através da acção humana – quer da produção artística e intelectual, quer através da destruição massiva –, para a ideia de que a salvação da humanidade só pode chegar através da imitação do homem moralmente íntegro, de uma conduta moral perfeita regida por um código de acções justas.²¹ A sociedade da informação, conotada pejorativamente porque em estreita

¹⁹ *Mais jeunesse définie par la sincérité qui n'est pas la brutalité de l'aveu et la violence de l'acte, mais approche d'autrui, prise en charge du prochain, qui vient de la vulnérabilité humaine.* LÉVINAS, Emmanuel – *Humanisme de l'Autre Homme*. op.cit. p. 113

²⁰ *Morrer pelo invisível – eis a metafísica.* LÉVINAS, Emmanuel – *Totalidade e Infinito*. op.cit. p. 23

²¹ *On imagine souvent que la vie de Jésus a une signification légale: c'est une vie de parfaite moralité, d'une totale conformité à un code d'action juste. Mais si nous lui assignons une signification prophétique plutôt que légale, il s'agit réellement de la seule figure de l'Histoire avec laquelle aucune société humaine organisée ne pourrait s'accommoder. La société qui l'a rejeté représentait toutes les sociétés [...]. «Il est avantageux qu'un seul homme meure pour le peuple, dit Caïphe (Jn 18, 14), et il n'a*

relação com a sociedade de consumo, confortável numa concepção instrumental ou limitada da racionalidade²², não constitui a negação do testemunho que trabalha a cultura, reenviando assim para a ideia do domínio da lógica sacrificial (rivalidade/competitividade, poder, violência) sobre a lógica do testemunho (cooperação, dom e acção não violenta). Um sinal da contemporaneidade do testemunho na sociedade da informação é a sua acomodação com os paradigmas da complexidade. A perversão da sociedade da informação resulta de uma percepção desajustada, de um olhar corrompido dos homens sobre o verdadeiro sentido das culturas humanas. A ambiguidade do testemunho (absoluto) reside na sua simultânea presença e ausência no mundo: ausente, imperceptível aos homens no presente, pressentido, intuído, quase como que «audível» pela tradição que, outrora, foi contemporânea em relação à uma época passada, e revelado (à audição e à vista) através da cultura num tempo futuro, ainda «por-vir», tempo portador de sentido e de verdade sobre os homens e os acontecimentos do mundo.

No âmbito da sociedade da informação, sociedade cunhada pela técnica e pela proliferação da tecnologia e da informação, caímos na conta, colocando-nos do lado de Paul Ricoeur em detrimento de Jacques Ellul, de que aquilo que é realmente fundador e (re-)estruturador é mais o testemunho do que propriamente a informação embora a intensidade do primeiro dependa do segunda que integre. Mais ainda: se é verdade que o testemunho está no fundamento e na regulação das sociedades (arcaicas e contemporâneas), somos levados a concordar com a ideia de que, na génese da desconstrução das culturas e das sociedades, está precisamente o testemunho e que este último, bem como o próprio movimento da desconstrução segundo Jacques Derrida, têm como orientação e inspiração a ideia de justiça absoluta que, por sua vez, sustenta, questiona e desconstrói a justiça de direito graças a um movimento ele próprio indeseconstrutível. Ora, se, para Jacques Derrida, o movimento da desconstrução confunde-

jamaís existe de société humaine qui n'ait de cet avis. FRYE, Northrop – *Le Grand Code. La Bible et la Littérature*. Trad. C. Malabou. Paris: Seuil, 1984, p. 194

²² Com a ajuda de Amartya Sen, distinguimos a racionalidade instrumental da racionalidade limitada. Por racionalidade instrumental (teoria da escolha racional) entende-se o princípio segundo o qual “as pessoas escolhem racionalmente, se, e apenas se, elas se propõem perseguir inteligentemente os seus interesses próprios e nada mais para além disso. [...]”. Numa tal perspectiva, dá-se por adquirido que as pessoas não chegariam a ser racionais, se não perseguissem inteligentemente o seu próprio interesse o seu próprio interesse individual sem reparar em qualquer outra coisa (excepto na medida em que essa «qualquer outra coisa» pudesse facilitar – directa ou indirectamente – a promoção dos seus próprios interesses”. SEN, Amartya – *Uma Ideia de Justiça*. Trad. N. Castello-Branco Bastos. Coimbra: Edições Almedina S.A., 2012, p. 253. Fala-se em racionalidade limitada (*bounded rationality*), como a concebe Herbert Simon, para designar comportamentos ou, melhor dizendo, escolhas não totalmente orientadas por aquilo que entenderemos ser racional, escolhas racionalmente limitadas resultantes de uma certa inaptidão para pensar, quer por falta de concentração, quer por falta de firmeza, de perseverança na busca da escolha mais acertada, quer de atenção na obtenção e utilização da informação disponível e necessária para a busca e a realização da escolha racional. Cf. Ibidem. p. 249

se com a ideia de justiça absoluta, sendo ambas instâncias indeconstrutíveis, geradoras de movimento da desconstrução, parece-nos mais coerente e desafiador pensar que aquilo que realmente sustenta a desconstrução é o testemunho absoluto, precisamente, porque reúne não só a ideia de justiça, mas também de bondade e de verdade absoluta. Interessante é ainda constatar que a tese segunda a qual o testemunho absoluto é princípio indesconstrutível da desconstrução – tese forjada a partir do encontro de três pensadores Jacques Derrida, Paul Ricoeur e René Girard –, pode ser sustentada por uma «racionalidade comunicativa» defendida por Jürgen Habermas, racionalidade que, em última análise, encontra a sua consistência, semi-confessada pelo filósofo alemão, no ideal da acção não violenta, ideal de inspiração religiosa.

Dada à estreita relação que estabelecemos entre o testemunho e a informação, impõe-se ainda analisar e compreender, sob o ponto de vista da antropologia girardiana, a essência e o papel ambivalente dos média, socialmente ora regulador, ora subversivo, pautados, por um lado, pela uniformização do pensamento e das condutas humanas e, por outro lado, pelo escândalo e a indissociável dicotomia vitimização/perseguição presentes em situações ou encenações de carácter testemunhal. Por último, a questão que se impõe, questão orientadora desta nossa investigação é a de saber – cruzando o pensamento antropológico de René Girard e o pensamento filosófico de Paul Ricoeur, mas já nos demarcando do primeiro para ir ao encontro do segundo –, até que ponto a vítima detém, hoje em dia, poder simbólico, restaurador de ordem e de justiça, poder de um sagrado purificado (religiosidade) e, conseqüentemente, alguma incidência e influência nas sociedades ocidentais contemporâneas, sociedades ditas pós-seculares apesar de laicizadas. Acreditar na ideia de que da vítima emana um poder simbólico reestruturador e restaurador da teia social e política obriga-nos a encarar o testemunho da vítima como força, simultaneamente, resistente, emancipadora e reveladora dos medos e receios da autoridade que vê a sua condição ameaçada pelas mudanças estruturais que o testemunho pretende gerar nas sociedades.

A defesa deste projecto passará por três partes distintas, assinaladas pelas três partes constitutivas desta dissertação:

Parte I – *Desconstrução de uma Concepção Luciférica do Mundo*

A Informação: Da Perturbação à Regeneração nos Sistemas Vivos;

Parte II – O Testemunho na Filosofia e Cultura Ocidental

A Testemunha como Figura da Integridade (Moral) Radical;

Parte III – O Testemunho como Horizonte da Comunicação

Para uma Desconstrução da Sociedade da Informação;

Na primeira parte deste trabalho, *Desconstrução de uma Concepção Luciferina do Mundo. A Informação: Da Perturbação à Regeneração nos Sistemas Vivos*, procuramos resgatar uma visão da natureza irredutível a uma lógica que identificamos como sacrificial e, por isso, fatalmente auto-destrutiva e suicidária, originando uma concepção luciferina da natureza e da realidade humana: através da exposição de uma representação sacrificial da natureza, proposta por Howard Bloom, tentaremos abrir uma brecha nesta concepção luciferina da natureza para a manifestação de uma outra lógica que, simultaneamente, integra e excede a lógica sacrificial. Para esta finalidade, operaremos uma desconstrução da referida representação da natureza a partir dos conceitos-chave sobre as quais se edifica a argumentação de Howard Bloom, sobretudo as noções de «super-organismo» e de «meme», a primeira inspirada da noção de auto-organização e ambas integrantes de uma noção de informação. A desconstrução da visão bloomiana da natureza obrigará a percorrer dois caminhos: num primeiro momento, o estudo da noção de informação desde a sua abordagem na teoria matemática da comunicação até às concepções dos sistemas vivos como auto-organização, passando pela cibernética, procurando uma proposta de sistema auto-organizacional e, portanto, de informação, que não privilegie a lógica do enclausuramento e da exclusão (sacrificial);²³ num segundo momento, o estudo da memética, assim como as novas possibilidades de concebermos a aprendizagem, a evolução cultural e a relação inter-pessoal que esta oferece, procurando neutralizar, no cerne da edificação ou arquitectura conceptual da memética, a dicotomia natureza/cultura e a consequente confinamento de ambas as esferas da realidade a uma lógica «egoísta» (sacrificial). Esta primeira parte tem duas finalidades: por um lado, desmistificar a visão de uma natureza (humana) essencialmente sacrificial e auto-destrutiva que condicionaria a

²³ No âmbito da informação/comunicação, começaremos por estudar a tradição da cibernética (primeira e segunda) que, embora bem diferentes, pode entrar em diálogo com a noção de comunicação de Jürgen Habermas, precisamente através de um dos opositores, Niklas Luhmann. Niklas Luhmann propõe uma noção de comunicação provinda de uma teoria da sociedade e do direito baseada no conceito de «autopoiesis» inspirando-se nos biólogos Humberto Maturana e Francisco Varela, os quais foram fortemente influenciados pelas correntes cibernéticas. Cf. DUPUY, Jean-Pierre – “Au Principe des Approches Communicationnelles du Politique: La Philosophie Ecossaise du XVIIIe Siecle”. In: *Théorie Politique et Communication. Hermes, Cognition, Communication, Politique*. Paris: CNRS Editions, 2001, p. 72

humanidade para o caminho do suicídio e da aniquilação absoluta, sem a possibilidade do desvio, do adiamento, do diferir, da violência apocalíptica; por outro lado, por em relevo uma noção de informação como essencialmente (re-)vificadora dos sistemas vivos, preparando e acolhendo uma visão do testemunho como regeneradora das relações humanas e da cultura. Deste primeiro estudo, resultarão quatro capítulos:

Capítulo 1. – *A Essência (Auto-)Sacrificial da Natureza*

Uma Justificação do Mal Radical nas Sociedades e Culturas;

Capítulo 2. – *A Desconstrução*

A (In-)Suspeitável Vocação Testemunhal da Desconstrução;

Capítulo 3. – *Auto-Organização, Informação e Regeneração*

Para uma Neutralização da Concepção Sacrificial dos Sistemas Vivos;

Capítulo 4. – *A Memética*

O Desejo de uma Cultura Pós-Sacrificial;

O primeiro capítulo da primeira parte, *A Essência (Auto-)Sacrificial da Natureza. Uma Justificação do Mal Radical nas Sociedades e Culturas*, tem dois propósitos que visam a preparação do «terreno» para a desconstrução da referida concepção luciferina da natureza: numa primeira fase, expor a genealogia do sagrado/religioso na cultura ocidental, mais precisamente, a evolução do sagrado (violência sacrificial) para o religioso (ruptura com a violência sacrificial) na cultura, mostrando a compatibilidade do pensamento de René Girard, de Paul Ricoeur e de Jacques Derrida, compatibilidade que possibilitam a tematização do testemunho a partir destes três autores, testemunho entendido como a resposta e a responsabilidade por excelência mediante o apelo do divino; numa segunda fase, apresentar a concepção luciferina da natureza de Howard Bloom, evidenciando, por um lado, a ressonância da lógica destrutiva da natureza com a representação sacrificial da cultura proposta por René Girard e, por outro lado, os conceitos-chave para a desconstrução desta mesma representação destrutiva ou sacrificial da natureza. De certa forma, a desconstrução da representação luciferina da natureza inscreve-se num projecto mais amplo de disseminação, de desmistificação, dos efeitos do sagrado (formas de violência ou de dar a morte) na cultura em vista à revelação da dimensão religiosa e

testemunhal existente nesta, sobretudo se entendermos que as diversas perspectivas existentes sobre a natureza dependem, ainda, em última análise, de uma herança intelectual e cultural.

De forma a cumprir a tarefa da desconstrução da representação bloomiana da natureza, procuraremos no segundo capítulo da primeira parte, intitulado *A Desconstrução. A (In-)Suspeitável Vocação Testemunhal da Desconstrução*, perceber em que consiste a desconstrução concebida por Jacques Derrida. Demonstraremos que o movimento da desconstrução, embora forjada a partir de uma concepção sacrificial da filosofia e da cultura, tira a sua forç a desconstrutiva de uma dimensão espiritual ou religiosa da realidade que se manifesta no seu efeito dessacralizador de formas de pensar e discursos privilegiados num determinado ambiente intelectual e cultural («metafísica da presenç a»), revelando, assim, o terceiro excluído e, portanto, a sua inclinação para a lógica testemunhal.

Esta percepção da desconstrução, sustentada por uma dimensão espiritual ou religiosa, evidencia-se quando o próprio Jacques Derrida afirma que, para além da desconstrução do direito através da qual advém uma maior Justiç a (absoluta) entre os homens – Justiç a que, por sua vez, possibilita o próprio exercício da desconstrução – cuja consciencialização desse movimento passa pela metafísica da presenç a, a desconstrução  , antes de mais, desconstrução da morte (dar a morte) para a vida, assumindo um efeito dessacralizador da cultura. Em última análise, a desconstrução, enquanto participativa de um movimento mais amplo de dessacralização da cultura, visa a sobrevivência, a regeneração dos homens, das instituições e da cultura.

No terceiro capítulo, *Auto-Organização, Informação e Regeneração. Para uma Neutralização da Concepção Sacrificial dos Sistemas Vivos*, iniciaremos a desconstrução da concepção da natureza de Howard Bloom, dando especial atenção   noção de super-organismo, no  o decalcada   luz das concep  es auto-organizacionais dos sistemas vivos que sedimenta o edifício conceptual bloomiano. Procuraremos demonstrar como a no  o bloomiana de super-organismo apresenta as mesmas características que a no  o de autopoiesis proposta por Francisco Varela e Humberto Maturana. Interessante   constatarmos que, neste contexto das concep  es auto-organizacionais dos sistemas vivos, a noção de informação têm, relativamente   noção de signifi ca  o, o mesmo estatuto que a escrita relativamente   fonética na tradição filosófica («fonologocentrismo» ou «metafísica da presenç a»), alertando assim, na senda de Francisco Varela, para o perigo que, culturalmente, pode consistir em aplicar a lógica autopoietica, emergente das ciências da natureza, às ciências humanas e sociais e, em particular, às ciencias da comunicação.

A abordagem das concepções de auto-organização, designadamente a de Francisco Varela e a de Henri Atlan, justifica-se amplamente neste trabalho por duas razões: 1) pela ressonância que o próprio René Girard encontra entre o seu pensamento e as lógicas trabalhadas pelas chamadas ciências da complexidade (mais do que com o estruturalismo) onde cabe o estudo dos sistemas auto-organizacionais (e autopoieticos); 2) pelo tratamento da noção de informação, partindo, com Francisco Varela, de uma noção de informação enquanto «perturbação», desprovida de qualquer significação num sistema «fechado», para uma noção de informação como produtora de sentido e factor de (re-)organização e (re-)criação de sistemas perspectivados como «abertos» segundo Henri Atlan, deslocação que permitirá repensar a noção de informação e a desmistificação do pensamento de Howard Bloom.

No quarto capítulo, *A Memética. O Desejo de uma Cultura Pós-Sacrificial*, completaremos a nossa desconstrução da visão bloomiana da natureza, entrando no universo da memética, uma teoria recente e controversa sobre a formação das culturas cuja ambição passa por estabelecer uma continuidade entre a natureza e a cultura (entre o gene egoísta e o meme egoísta), sucumbindo à tentação de reduzir a cultura à natureza. A memética aparece-nos, simultaneamente, próxima e distante do pensamento de René Girard: próxima pelo facto de dar imenso importância à imitação no comportamento humano mas distante pelo facto de ser alheia a outras preocupações girardianas, designadamente a violência fundadora e preservadora das sociedades e culturas humanas e a evolução cultural da consciência sacrificial para a consciência religiosa. Constatamos, assim, que, ao não considerar o sagrado na formação da(s) cultura(s), a memética passa ao lado da problemática da possibilidade ou impossibilidade do dom puro nas relações interpessoais. Contudo, em vez da abordagem do fenómeno do dom como experiência religiosa, superadora da violência do mistério sacral, a memética acaba por, ainda que de forma indirecta, nos conduzir à temática do testemunho, mais exactamente, às virtudes de carácter associadas à testemunha fiel, através da qual pode surgir a experiência religiosa. Com a desconstrução do edifício bloomiano através da memética, levantamos a seguinte suposição: se o exercício da desconstrução tem como fundamento uma dimensão espiritual que se manifesta na sua vocação testemunal e se a memética e a desconstrução concebem a evolução e a transformação da cultura através do modelo viral que se ajusta a ambas, então, resta-nos pensar que, se a cultura (e o saber em geral) é reduzível a fenómenos da natureza como argumentam os memeticianos, então a natureza só se cumpre plenamente numa dimensão que a transcende, uma dimensão espiritual ou religiosa.

Com a segunda parte do nosso trabalho, *O Testemunho na Filosofia e Cultura Ocidental: A Testemunha como Figura da Integridade (Moral) Radical*, entramos na temática do testemunho abordando-a a partir de três dimensões: a dimensão identitária (pessoal e histórica), a dimensão ética e a dimensão religiosa e testemunhal. Nos três capítulos constitutivos desta segunda parte, reconheceremos a integridade moral como a principal virtude da testemunha convicta (testemunha fiel, de fé ou de coração), temática abordada sob o prisma dos três pensadores que orientam o nosso estudo: Jacques Derrida, Paul Ricoeur e René Girard. Trata-se de abordar, em três capítulos, três problemáticas da concepção do testemunho que julgamos, por um lado, incontornáveis à luz dos três autores referidos e, por outro lado, necessárias para reorientação da perspectiva sacrificial da cultura para a visão testemunhal e, consequentemente, da finalidade humana:

Capítulo 1. – *A «Incineração» como (Im-)Possibilidade do Testemunho*
O Pesadelo de Primo Levi;

Capítulo 2. – *Para uma Ética do Testemunho*
Tecendo nas Margens do «Egoísmo Racional» de Ayn Rand;

Capítulo 3. – *Os Sinuosos Caminhos da Consciência Religiosa*
A Autobiografia de Malcolm X à Luz da Hermenêutica do Testemunho;

No primeiro capítulo da segunda parte, *A «Incineração» como (Im-)Possibilidade do Testemunho. O Pesadelo de Primo Levi*, com a ajuda de Jacques Derrida, colocaremos a questão de saber quais são a(s) condição(ões) de possibilidade do testemunho. Procuraremos compreender, por um lado, as dimensões constitutivas da narrativa testemunhal numa perspectiva derridiana, e, por outro, ainda com Jacques Derrida, avaliar até que ponto o testemunho, ou a escrita testemunhal, tem força performativa, operativa, na testemunha de segundo grau (receptora da mensagem produzida pela testemunha) e na cultura. Este último aspecto reenvia ainda à questão da (im-)possibilidade do testemunho regenerar-se através da sua passagem, da sua transmissão, às testemunhas secundárias sem cair, com o passar do tempo, no esquecimento ou em estereótipos ou clichés, deturpações decadentes do testemunho original.

No segundo capítulo da segunda parte, *Para uma Ética do Testemunho. Tecendo nas Margens do «Egoísmo Racional» de Ayn Rand*, operaremos uma (re-)atualização do paradigma

testemunhal através da superação de uma determinada visão individualista do ser humano, orientada pelo denominado «egoísmo racional» ou «egoísmo ético» de Ayn Rand, cuja particularidade está em conter as sementes para a ruptura com uma concepção da racionalidade meramente instrumental. Confrontados com o individualismo de Ayn Rand, individualismo surpreendentemente compatível com a psicologia interdividual de René Girard, é a própria possibilidade de uma «racionalidade testemunhal» que parece emergir dos confins do individualismo moderno, uma racionalidade que acolheria a noção de mimetismo sem prescindir da capacidade de distanciamento e de resistência às armadilhas do desejo mimético aquando da mediação negativa; uma racionalidade da qual a acção é mediada por uma instância, uma realidade, exterior, uma ética simultaneamente integradora e libertadora da má dimensão do desejo mimético, dando origem a uma «ética do testemunho».

No terceiro capítulo da segunda parte, *Os Sinuosos Caminhos da Consciência Religiosa. A Autobiografia de Malcolm X à Luz da Hermenêutica do Testemunho*, procuraremos, a partir da autobiografia oficial do líder religioso musulmano afro-americano Malcolm X, retratar o percurso sinuoso de uma consciência humana que, através de sucessivas transformações despoletadas por acontecimentos fundadores, se liberta do sagrado (violência sacrificial) para se cumprir na religiosidade (não-violência) e no testemunho. Para este efeito, abordaremos a autobiografia de Malcolm X sob o prisma de uma hermenêutica do testemunho com a ajuda de Paul Ricoeur e de Jean Nabert; ao aplicar a hermenêutica do testemunho na referida autobiografia, identificaremos as duas profundas transformações psicológicas e espirituais, sofridas por Malcolm X, transformações indissociáveis de uma mudança na sua relação com a transcendência, o Islamismo e a comunidade afro-americana do seu tempo. Com isto, sustentamos a tese de que, antes do mito ou da consciência mítico-sacrificial, o testemunho não só fundamenta como constitui o sentido das culturas e das consciências humanas.

Destes três capítulos à volta de personalidades e de obras tão diferentes como a de Primo Levi, a de Ayn Rand e a de Malcolm X, revisitados à luz de três pensadores, designadamente Jacques Derrida, René Girard e Paul Ricoeur, também eles implicados em projectos filosóficos diferentes mas passíveis de se complementarem, despontam duas ideias já referidas: a primeira ideia é que a integridade moral aparece como a virtude estruturante da testemunha através da qual passa e se faz o testemunho; a segunda ideia é que o testemunho é a matriz da cultura ocidental englobando e excedendo uma

interpretação sacrificial da cultura, interpretação renovadora da esperança no movimento do diferir da violência apocalíptica.

Na terceira parte da nossa investigação, intitulada *O Testemunho como Horizonte da Comunicação. Para uma Desconstrução da Sociedade da Informação*, tem como principal finalidade a desconstrução da sociedade da informação e do jornalismo de constatação que lhe é mais própria, argumentando que aquilo que ambos marginalizam é, precisamente, aquilo que as sustenta, designadamente a vocação testemunhal. Esta última parte contém três capítulos:

Capítulo 1. – *O Mito da Sociedade da Informação*

Desinformação, Propaganda e Mistificação da Realidade;

Capítulo 2. – *O Testemunho e Desconstrução na Sociedade da Informação*

Do Jornalismo de Constatação ao Jornalismo Testemunhal;

Capítulo 3. – *Para um Fundamento Religioso da Comunicação*

A Racionalidade Comunicacional na Sociedade Pós-Secular;

No primeiro capítulo da terceira parte, intitulado *O Mito da Sociedade da Informação: Desinformação, Propaganda e Mistificação da Realidade*, procuramos, por um lado, caracterizar a sociedade da informação, explorando a sua relação com o fenómeno do sagrado, designadamente, o fascínio pela realidade virtual e a questão da capacidade ou incapacidade da comunicação social em regenerar a ligação social, e, por outro lado, preparar a desmitificação ou dessacralização da sociedade da informação. A desmitificação da sociedade da informação prepara-se mediante duas constatações: num primeiro momento, pela progressiva consciencialização de que a eficácia da propaganda na democracia passa, sobretudo, pelo recurso a pessoas tomadas como modelos, considerando, portanto, que, face à asfixia provocada pelo fenómeno de desinformação ou de malinformação, cada vez mais aquilo que realmente move a opinião pública são as pessoas de excepção, personalidades encaradas como exemplares, das quais emanam autoridade, credibilidade e prestígio; num segundo momento, pela consideração e destaque da dimensão testemunhal que se insinua nas mais recentes práticas de jornalismo e actuações dos média, os chamados «média alternativos», dimensão testemunhal que se prende com o crescente desejo de transparência na divulgação de notícias e de acontecimentos.

O segundo capítulo, intitulado *O Testemunho e Desconstrução da Sociedade da Informação. Do Jornalismo de Constatação ao Jornalismo Testemunhal*, instaura um processo ao jornalismo de constatação, neutro e desengajado, alegando que a transparência na divulgação de notícias, a pluralidade de pontos de vistas, a confrontação de opiniões e o debate que revitalizam o espaço público e servem a democracia, só são realmente alcançáveis através do que chamaremos de «jornalismo testemunhal», uma prática de jornalismo e uma noção de comunicação que vão ao encontro da dimensão testemunhal da cultura.

O terceiro capítulo, intitulado *Para um Fundamento Religioso da Comunicação. A Racionalidade Comunicacional na Sociedade Pós-Secular*, aspira a uma releitura da noção de racionalidade e do agir comunicacional de Jürgen Habermas a partir das suas publicações mais recentes, em particular as que incidem sobre o lugar da vivência religiosa nas sociedades contemporâneas, por forma a atribuir à racionalidade comunicacional um fundamento religioso, passível de reforçar a viabilidade de uma concepção testemunhal do jornalismo.

No final desta dissertação, gostaríamos de ter contribuído para reforçar a ideia de que o desvio da catástrofe apocalíptica passa por uma refundação e reorientação dos valores que regem as sociedades, refundação possibilitada por um novo olhar e pela atribuição de um novo sentido à acção humana e à cultura. Encarando as sociedades contemporâneas sob o prisma da «sociedade da informação/comunicação», procuramos dar-lhes um novo fundamento e uma nova direcção, fundamento ao qual, em última análise, reconhecemos a sua herança religiosa perfeitamente traduzível, sem perder a sua riqueza semântica, no contexto secular e laico: o testemunho (absoluto).

Günther Anders e a Profecia do Desastre

Do «Culpado Inocente» à «Testemunha de Coração»

No âmbito da temática desenvolvida nesta dissertação, Günther Anders aparece como um exemplo de intelectual e de jornalista que, no nosso entender, privilegia o testemunho ou, mais exactamente, a dimensão testemunhal da compreensão do acontecimento. Filósofo de formação, jornalista de profissão antes de se tornar docente universitário, Gunther Anders define a sua produção filosófica de «filosofia de ocasião» defendendo assim uma filosofia que, ignorando a intransigente definição da sua essência, se desloca das considerações sobre o «Todo» e o «fundamento» das coisas para «tomar» a realidade, «agarrar» algo de específico para ser profundamente trabalhado. A preocupação

da chamada «filosofia da ocasião» não é tanto a procura do fundamento da realidade, mas antes uma reflexão sobre as hecidades («*haecceitas*»)²⁴ que, embora enigmáticas devido ao seu carácter factício, imprevisível e não objectivável, encontram-se no coração do geral, do «Todo», ou do fundamento. Nesta óptica, é antes o específico, o singular, o empírico, o contingente ou o ocasional, que faz trabalhar a filosofia e a torna profícua.²⁵

A sensibilidade perante a singularidade e a exemplaridade da experiência vivida de cada sujeito conduzirá o filósofo alemão não só a dar especial atenção às vítimas, aos mártires e aos seus testemunhos, mas sobretudo a questionar, intimar os supostos carrascos da história – *Off Limits für das Gewissen*²⁶ e *Wir Eichmannsöhne*²⁷ –, estes que, não só olharam o niilismo moral de frente, como também nele participaram; os testemunhos destes últimos, manchados pelo pecado, são os que necessitam de redenção,²⁸ sendo particularmente «pós-apocalípticos («depois da revelação»), isto é, cientes do niilismo absoluto, tanto do ponto de vista da vítima inocente, como do ponto de vista do carrasco, do pecador e, por isso, capaz de uma maior performatividade junto das consciências (moral) adormecidas.

A era do niilismo atinge o seu auge aquando da «divinização» do homem, aquando da sua consagração enquanto «todo-poderoso», que, ironicamente, coincide com a criação da bomba atómica e o poder da anulação absoluta (a aniquilação total)²⁹: sob o prisma do apocalipse nuclear, a existência humana e a História revelam-se um «*intermezzi*» no interior

²⁴ Na linha de João Duns Escoto, «hecidade» refere-se àquilo que torna cada ente um ser real e singular. A hecidade “apresenta-se como o aperfeiçoamento definitivo da forma substancial”; “é a actualização definitiva da matéria, da forma e do composto”; “no caso do homem (...) é o coração da forma humana em virtude da qual não é somente homem mas *este* homem como ser singular e irrepetível”. Assim, o indivíduo aparece como “a expressão perfeita da forma substancial e a sua realização completa”. MERINO, José António – *João Duns Escoto. Introdução ao seu pensamento filosófico-teológico*. Trad. J. D. Antunes. Braga: Editorial Franciscana, 2008, pp. 91-92

²⁵ Cf. ANDERS, Günther – *L'Obsolescence de l'Homme, Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*. Trad. C. David. Paris: Éditions de L'Encyclopédique des Nuisances/ Éditions IVREA, 2002, pp. 22-27.

²⁶ Cf. ANDERS, Günther – “«Hors Limites» pour la Conscience». Correspondance avec Claude Eatherly, Le Pilote d'Hiroshima”. In: *Hiroshima est Partout*. Trad. F. Cazenave e G. R. Veyret. Paris: Éditions Seuil, 2008.

²⁷ Cf. ANDERS, Günther – *Nous, fils d'Eichmann*. Trad. S. Cornille e P. Ivernel. Paris: Éditions Payot & Rivages, 2003.

²⁸ Quer pelos actos, pelas obras, pelas ideias professadas e defendidas, quer por terem sido vítimas de má interpretações, de difamações e de rejeições colectivas.

²⁹ Contrastando com o «Todo-Poderoso» da criação *ex-nihilo*, o estatuto divino do homem consiste no poder apocalíptico de decidir sobre a continuação ou a cessação da existência da Humanidade. Cf. ANDERS, Günther – *La Menace Nucléaire. Considérations Radicales sur l'Âge Atomique*. Paris: Serpent à Plumes, 2005, p. 36. Enquanto os detentores da bomba atómica não renunciarem a esta última e, portanto, aos seus «ensaios» potencialmente anilistas, representando assim uma ameaça par o mundo pelo simples facto de a possuírem, devemos considera-los «culpados» de niilismo à grande escala. Segundo o filósofo, a bomba encontra o seu fundamento no «monismo naturalista» que pressupõem a negação do homem, quer enquanto pessoa quer enquanto colectividade, por meio de uma redução até simples elemento ou resíduo de natureza. A bomba é, assim, intrinsecamente niilista uma vez que a radioactividade contamina toda natureza sem excepção. Se considerarmos que a ideia de Anders segundo a qual as coisas que possuímos reflectem os nossos princípios, os detentores da bomba merecem a denominação de «niilistas activos». Cf. ANDERS, Günther – *L'Obsolescence de l'Homme...* op.cit. pp. 329-338

de um *intermezzo*, um acontecimento situado entre dois acontecimentos em que o último será «o Acontecimento», isto é, a ocorrência única, última e final, da qual a seguir não haverá entes para falar do «não-ser», do «não-ser para nós», mas apenas um «não-ser para ninguém» – «*un non-être pour personne*». Esta situação trágica decorre do facto de que, intelectualmente, os homens não estão à altura deste «poder absoluto», essencialmente destrutivo, que mais parece provir do «pecado original». A sombra glacial que projecta a possibilidade do «não-ser» absoluto, ou da aniquilação, sobre a História, é a da possibilidade do tornar-se um «nunca ter existido», inaugurando assim «o tempo do fim», tempo em suspenso, perpetuável, num período de paz concedido.³⁰ A paz política, à escala mundial, aparece hoje, mais do que nunca, como a condição do tempo histórico e da Humanidade.³¹

A expressão «inocente culpado», muito presente na obra de Günther Anders, ganha considerável significação nas correspondências por cartas do filósofo com o ex-militar americano Claude Eatherly, o militar que ordenou, embora repercutidamente, largar a bomba nuclear na cidade de Hiroshima, participando de um estado colectivo de *méconnaissance* e contribuindo para a morte de 200 000 pessoas.³² Deste impressionante encontro epistolar entre Günther Anders e Claude Eatherly resultou a conversão do militar, um processo de purificação e de redenção, através da tomada de consciência da culpa e da reabilitadora acção testemunhal. Aquilo que faz a singularidade da obra de Anders é, precisamente, a convocação, a intimação, num tom extremamente provocatório, não tanto dos testemunhos das vítimas, mas antes o testemunho dos carrascos, dando-lhes, assim, a possibilidade de, através da produção do seu testemunho, do seu arrependimento, da consciencialização do sofrimento provocado, alcançarem o estatuto de vítima, vítima de um mal que representaram, encarnaram, «inocentemente» porque mergulhados num estado de *méconnaissance* colectivamente partilhado. Assim, a troca de correspondência entre Günther Anders e Claude Eatherly, o primeiro na qualidade de jornalista e filósofo e nos papéis de inquisidor e de justiceiro, o segundo na qualidade e no papel de carrasco arrependido, constitui um testemunho e uma autêntica ruptura com a *méconnaissance* sobre a desumanização política do acontecimento da bomba nuclear. Romper com a *méconnaissance* que envolve, enclausura, os homens em representações perseguidoras, tornando-os «inocentes culpados», equivale em dissolver essas mesmas representações perseguidoras, fazendo recuar a violência intestina que corrompe os homens e nações. Dar ênfase à possibilidade dos homens em romper com a *méconnaissance*, e agir enquanto tal, implica

³⁰ Cf. ANDERS, Günther – *Le Temps de la Fin*. op.cit. p. 18; Cf. ANDERS, Günther – *La Menace Nucléaire...* op.cit. p. 120

³¹ Cf. Ibidem. p. 82

³² Cf. ANDERS, Günther – *Hiroshima est Partout*. op.cit. p. 312

acreditar na possibilidade do progresso moral na história da humanidade, ainda que tortuoso, e olhar para este como um enorme «tecido» constituído por um conjunto de «retalhos» testemunhais.³³

Outra particularidade do testemunho que constitui a correspondência Anders-Eatherly é que, para além de atestar o arrependimento de Claude Eatherly, transformando o carrasco em vítima, ele suscita o gesto excecional do perdão concedido pelas vítimas, o povo de Hiroshima, perdão que, como escreve Jacques Derrida, apenas existe e acontece, com a radicalidade que merece, aquando do confronto com o imperdoável;³⁴ ou, segundo Paul Ricoeur, perdão que surge quando o carrasco deixa de ser reduzido ao acto criminoso e imoral aos olhos da vítima.³⁵ Foi, precisamente, a bondade humana, tanto por parte de Anders e do povo de Hiroshima, em retorno do testemunho de Eatherly, que tornou possível a convalescença emocional de Claude Eatherly e a consequente consolidação do engajamento do ex-militar na luta contra o armamento nuclear.

O que nos interessa particularmente considerar, relativamente ao testemunho de Claude Eatherly tornado público graças à publicação da referida correspondência em vários jornais³⁶ e a partir da qual será realizada uma reportagem contra o armamento nuclear, é precisamente a resistência, a força e o impacto potencial do testemunho nas acções, consciências humanas e na cultura, impacto potencial que assombra, amedronta e ameaça discursos autorizados e instituídos. Se a troca de correspondência entre Anders e Eatherly desencadeou uma perseguição contra o ex-militar dentro e fora do hospital psiquiátrico onde estava internado (*Veteran's Hospital*), perseguição no sentido de isolá-lo, foi a publicação deste mesmo testemunho que valeu a Claude Eatherly a sua libertação psicológica e física e a aquisição de alguns privilégios – isto, graças ao pedido de Anders para uma intervenção do Presidente dos Estados Unidos, então John Kennedy, e do Ministério da Justiça, a instituição a que competia averiguar o caso. O principal argumento de Anders em defesa da sanidade de espírito do ex-militar era, precisamente, a sua

³³ René Girard mantém uma visão negativa sobre o futuro da humanidade: *Les Évangiles ne prédisent pas du tout que l'humanité va choisir le regne de l'Amour. À chacun des grands carrefours, l'humanité pourrait empreinter la voie droite, qui ne comporterait aucune souffrance. Aujourd'hui, par exemple, on pourrait décider de détruire toutes les bombes atomiques et de nourrir tous les affamés. En théorie, c'est pensable et, dans la pratique c'est très faisable. Il suffirait que quelques hommes métamorphosés le décident, dans les pays les plus puissants. Il suffirait d'un bon amorçage pour que, par mimétisme, la réaction en chaîne se déclenche et se propage. Mais il y a beaucoup plus de chances pour que le mimétisme joue dans le mauvais sens. La loi quotidienne de l'homme, c'est la violence.* GIRARD, René – “I. Premier Survol, Ici et Maintenant”. In: *Quand ces Choses Commenceront. Entretiens avec Michel Treguer*. Paris: Árlea, 1994, pp. 26-27

³⁴ Cf. DERRIDA, Jacques – *Pardoner: l'Impardonnable et l'Imprescriptible*. Paris: Éditions de l'Herne, Carnets, 2005, pp. 30-31

³⁵ Cf. RICOEUR, Paul – “Le Pardon Difficile”. In: *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*. Paris: Éditions du Seuil, Points Essais, 2000, pp. 637-642

³⁶ Primeiro em jornais japoneses, nomeadamente no *Asabi* e no *Yomiuri*, e depois em vários países do mundo. As cartas foram, posteriormente, publicadas em livro.

capacidade em sentir culpa e arrependimento por ter colaborado no homicídio em massa, sentimentos justificáveis à luz das regras morais basilares, embora suspensas politicamente em contextos de guerra.

A correspondência de Anders e de Eatherly merecem a denominação de testemunho, não só pelo facto deste abrir espaço para que o ex-militar conte a sua história e, principalmente, a origem do seu desequilíbrio emocional, fazendo de Anders uma «testemunha de coração», mas sobretudo no preciso momento em que Anders introduz a palavra «mártir» para qualificar a situação de Eatherly. O ex-militar veste o papel de mártir pelo isolamento que sofreu, devido ao internamento prolongado, impedindo-o de divulgar o seu pensamento: a denúncia e consciencialização da chantagem escatológica na qual caiu a humanidade com o desenvolvimento do armamento atómico, chantagem na qual a humanidade perde a sua dignidade, arriscando-se a qualquer momento perder a sua existência.³⁷ Do testemunho de Eatherly, podemos extrair o seguinte imperativo moral formulado por Anders: «impede o nascimento de situações que impossibilitam a acção moral e que, por esta razão, se subtraem à competência de todo o juízo moral».³⁸ A ética de Anders revela-se assim essencialmente negativa partindo de uma visão niilista do humano: como nota Jean-Pierre Dupuy, não se trata de dizer o que é o bem, mas antes de designar as fronteiras e as condições que, quando atravessadas e satisfeitas, fazem da questão do bem e do mal uma questão obsoleta, como se, de uma certa forma, os instrumentos e artefactos que produzimos tivessem uma vida autónoma ao ponto de tomarem o nosso lugar.³⁹ Nesta óptica, a radicalidade do aniilismo torna irrisória a distinção entre «possuir a bomba» e «usar a bomba», confundindo estas duas expressões: nem que seja para efeito de intimidação, dissuasão ou chantagem, os que possuem a arma utilizam-na pelo simples facto de a possuírem; ou por outras palavras: se a posse da arma nuclear propicia a segurança nacional, esta segurança revela-se ilusória uma vez que transforma o detentor da arma num alvo pelo facto de representar uma ameaça.⁴⁰ É preciso eliminar as condições de impossibilidade moral, recuar até ao outro lado da fronteira onde a moral se torna obsoleta, para assim recuperar a própria liberdade humana e a abertura ao advir.⁴¹

³⁷ Cf. Ibidem. p. 386

³⁸ *Empêche la naissance de situations où il n'est plus possible d'être moral et qui pour cette raison se soustraient à la compétence de tout jugement moral.* DUPUY, Jean-Pierre – "Préface. Günther Anders, le philosophe à l'âge atomique". In: ANDERS, Günther – *Hiroshima est partout*. Trad. F. Cazenave e G. R. Veyret. Paris: Éditions du Seuil, 2008, p. 14

³⁹ Cf. Ibidem. p. 15

⁴⁰ Cf. ANDERS, Günther – *Le Temps de la Fin*. op.cit., pp. 36-39

⁴¹ Cf. DUPUY, Jean-Pierre – "Préface. Günther Anders, le philosophe à l'âge atomique". op.cit., p.

Segundo as cartas do ex-militar, a origem do seu mal-estar estava precisamente na inconformidade com as consequências da sua colaboração na grande máquina militar que desencadeou o acto mortífero, a surdez social diante do grito de culpabilidade que assombra o homem que se julga merecedor de castigo, o sentimento de escândalo perante a dignidade, a honra, e o heroísmo atribuído, pela opinião pública, ao acto de destruição massiva. A dupla unanimidade mimética, por um lado à volta do heroísmo de Eatherly o militar e, por outro, à volta da loucura de Eatherly, o delinquente arrependido, revela-se simultaneamente como a desgraça e a sorte, o aviso, a «oportunidade moral positiva»,⁴² que esmaga o mecanismo de inibição, ou de impotência, diante do sistema, rompendo com o paradigma dominante do homem do século vinte, o paradigma «Eichmann», do «culpado sem falta» ou «culpado sem culpabilidade», para se tornar um símbolo da esperança de uma humanidade redimida, «o inocente culpado». A «esperança» segundo Anders, vislumbrada na pessoa de Claude Eatherly, não é mais do que o surgimento, no horizonte, de «futuros possíveis».⁴³

O que distingue o homem do paradigma Eichmann⁴⁴ («culpado inocente») do homem do paradigma Eatherly («inocente culpado») é a atitude que ambos manifestam na situação comum de mera peça na grande máquina política e/ou militar: enquanto o primeiro proclama a sua inocência diante de tal situação,⁴⁵ o segundo auto-acusa-se, encontra alívio ao responder como culpado pelo crime cometido e reconhece ainda a grande máquina como o perigo último da consciência e, portanto, da negação da

⁴² Cf. ANDERS, Günther – *Nous, Fils d'Eichmann*. op.cit., p. 68

⁴³ Cf. DUPUY, Jean-Pierre – “Préface. Günther Anders, le philosophe à l'âge atomique”. *op.cit.*, p. 13

⁴⁴ Referente ao oficial nazi Adolfo Eichmann.

⁴⁵ Em resposta às acusações de “crimes contra o povo judeu, crimes contra a humanidade e crimes de guerra durante o período do regime nazi e especialmente durante a Segunda Guerra Mundial”, aquando do seu julgamento em Israel em 1961, Adolfo Eichmann proclamava-se “inocente no sentido entendido pela acusação”. Se o advogado de Eichmann defendia a tese de que o réu sentia-se culpado diante de Deus mas não diante da lei uma vez que, no contexto da política nazi, o oficial apenas tentava ser eficaz no cumprimento das ordens, o próprio Eichmann negava qualquer acusação de homicídio dizendo que nunca precisou de o fazer pessoalmente. Hannah Arendt demonstra que a postura moral defendida pelo acusado não decorreu de uma pessoa mentalmente perturbada (“um homem obcecado por um desejo perigoso de matar” ou “com uma personalidade sádica e perversa”) ou que manifestava um ódio demente aos judeus, um anti-semitismo fanático, ou se comportava conforme outras doutrinações. Trata-se antes de uma pessoa dotada de uma personalidade engenhosamente organizada, calculista mas, em contrapartida, fria, indiferente aos problemas de «consciência»; uma pessoa moralmente e humanamente vazia, incapaz de um pensamento mais profundo como o de se imaginar no lugar do outro e, muito menos, de imaginar o sofrimento do outro. Um sinal da estreiteza de espírito (ou estupidez) do ex-oficial nazi estava no facto de este se expressar numa linguagem meramente administrativa, composta de um palavreado oco e limitado aos clichés, às expressões feitas ou comuns, que entravava qualquer comunicação saudável com o outro, constituindo assim um mecanismo de defesa eficaz contra às pessoas e a realidade concreta, realidade concreta susceptível de desabar a destina e a auto-ilusão da «batalha predestinada do povo alemão» criada pela realidade nazi. Esta «batalha predestinada do povo alemão» assentava na crença de que a guerra, que não era propriamente uma guerra comum, não era obra da Alemanha mas sim obra do destino, e que a sobrevivência da Alemanha dependia da morte dos inimigos. Cf. ARENDT, Hannah – *op.cit.* pp. 75-109.

liberdade.⁴⁶ Para este último, a mão invisível, que anima a grande máquina social, conduz os homens a contribuir para um fim, um resultado colectivo, que ultrapassa as suas intenções, ocultando esse mesmo fim para o qual os homens acabam sempre por se sentirem, impotentemente, arrastados.⁴⁷ Confrontados com um constante mal-estar, o homem segundo o paradigma de Eatherly só tem uma única alternativa: a de deixar-se afectar, transformar, pelo acontecimento trágico que é, neste caso, ter encarnado o papel do criminoso, do homicida de massas, transformação esta através da modalidade positiva da «*cupiditas*».

O que rege o paradigma «Eichmann» é precisamente a ausência de responsabilidade decorrente da recusa, da falta de boa vontade ou da incapacidade de prever as consequências, quer positivas quer negativas, de uma acção – como a da criação de um determinado artefacto nocivo, perigoso –, incapacidade que se deve à ausência de profundidade de pensamento ou de imaginação, precisamente no ajustamento entre a concepção de uma determinada fabricação e a sua concreta realidade. Se a nossa capacidade de fabricação, assim como o crescimento das aptidões técnicas, parecem ilimitadas, ao contrário destas, a nossa capacidade de representação e compreensão dos efeitos dessas mesmas fabricações – principalmente quando a enormidade dos estragos desafiam a nossa imaginação –, tem-se demonstrado, por natureza, limitada, ao ponto de não conseguirmos identificar esses mesmos efeitos como resultantes da nossas acções.⁴⁸ Anders chama de «supraliminares», as acções e os acontecimentos demasiados grandes para serem concebidos e memorizados pelos homens,⁴⁹ opondo estes aos fenómenos «infraliminares», os fenómenos de mais pequena dimensão e mais compreensíveis para os homens.⁵⁰ Essa incapacidade de representação das consequências da criação e uso de um determinado artefacto torna-se maior quanto mais as nossas performances técnicas excederem as nossas acções e quanto maior for o grau de mediação dos processos de trabalhos – quer industrial, comercial ou administrativo –, complexificando a estrutura do aparelho, da grande máquina da realidade, e obscurecendo, confundindo a nossa percepção sobre essa mesma realidade. Enquanto parte integrante da totalidade do processo de produção, o homem torna-se incapaz de uma visão holista da realidade para a qual contribui, visão holista obstruída pela

⁴⁶ Cf. ANDERS, Günther – *Hiroshima est partout*. op.cit. Paris : Seuil, 2008, p. 440

⁴⁷ Cf. ANSPACH, Mark R. – *À Charge de Revanche, Figures élémentaires de réciprocité*. Paris: Seuil, 2002, p. 128

⁴⁸ Cf. ANDERS, Günther – *Le Temps de la Fin*. op.cit. p.41; Cf. ANDERS, Günther – *La Menace Nucléaire*.... op.cit. pp. 120-121

⁴⁹ Cf. ANDERS, Günther – *Et si je suis désespéré que voulez-vous que j'y fasse ?* Trad. C. David. Paris: Éditions Allia, 2004, p. 71

⁵⁰ Cf. ANDERS, Günther – *Le Temps de la Fin*. op.cit. pp. 41-42

execução de inúmeros gestos particulares, fomentando um desinteresse pela máquina no seu conjunto, dos seus efeitos,⁵¹ e uma «cegueira» diante da evidência do desastre apocalíptico.⁵² Correlativa da incapacidade de representação, ou de imaginação, é a incapacidade de sentir e de reagir diante da catástrofe chegando ao cúmulo da notícia sobre o extermínio de seis milhares de pessoas ter menos ressonância do que a notícia sobre a morte de uma dezena de pessoas, causando esta, por sua vez, menos impacto, menos pavor do que a morte de uma pessoa.⁵³ Quanto maior for o grau de mediação das nossas actividades, quanto maior for o nosso engenho técnico e tecnológico, menor será a nossa capacidade de sentir.⁵⁴

Segundo Anders, o aparecimento da rádio e da televisão, sobretudo o império da imagem que a segunda cria, tende a fomentar o fosso entre o mundo efectivo e os homens, fazendo cair estes últimos, emocionalmente «deficientes», «analfabetos das emoções», numa realidade «fantasmagórica», presa num idealismo que representa o mundo como uma «coisa» disponível, facilmente objectivável e manejável tecnicamente porque «familiar», feito à medida do homem e, por isso, comercializável, como se fosse algo que pertencesse aos homens.⁵⁵

Ora, é precisamente esse mecanismo complexo da «paralogismo da sensação»,⁵⁶ característica da «desfiguração psíquica»,⁵⁷ «indolência psíquica»⁵⁸ ou «obsolescência psíquica»⁵⁹ – a incapacidade de conceptualizar o artefacto, de imaginar as consequências deste último, de sentir o sofrimento causado assim como o respeito, a piedade e a responsabilidade perante as possíveis vítimas e de reagir no sentido de evitar, ou de repetir esses sofrimentos –, que propiciam o monstruoso, a repetição e o aumento das maiores atrocidades contra a humanidade e a consequente incapacidade de sair deste círculo de violência.⁶⁰ É impossível ao «analfabeto das emoções» fazer a experiência do seu próprio fracasso moral, de modo a poder redefinir-se como uma «resistência efectiva» ao monstruoso.⁶¹ Parece característico do paradigma Eichmann, o não reconhecimento da era do apocalipse nuclear, da probabilidade do anilismo absoluto numa situação futura de

⁵¹ Cf. ANDERS, Günther – *Nous, Fils d'Eichmann*. op.cit. pp. 52-53

⁵² Cf. ANDERS, Günther – *Et si je suis désespéré que voulez-vous que j'y fasse ?* op.cit. pp. 65-66; Cf. ANDERS, Günther – *La Menace Nucléaire*.... op.cit. p. 119

⁵³ Cf. ANDERS, Günther – *Nous, Fils d'Eichmann*. op.cit. p. 58

⁵⁴ Cf. Ibidem. p. 62

⁵⁵ Cf. ANDERS, Günther – *L'Obsolescence de l'Homme*... op.cit. pp. 132-144

⁵⁶ Cf. ANDERS, Günther – *Le Temps de la Fin*. op.cit. p. 43

⁵⁷ Cf. ANDERS, Günther – *Nous, Fils d'Eichmann*. op.cit. p. 59

⁵⁸ Cf. ANDERS, Günther – *Le Temps de la Fin*. op.cit. p. 50

⁵⁹ Cf. Ibidem. p. 12

⁶⁰ Cf. ANDERS, Günther – *Nous, Fils d'Eichmann*. op.cit. p. 59

⁶¹ Cf. Ibidem. p. 72

guerra e, portanto, do tempo e da existência humana em suspenso, quer seja por «cegueira», preguiça, medo ou cobardia.⁶² Falamos em «obscenidade» no limiar do paradigma Eichmann quando da indiferença, apatia ou «cegueira» diante da ameaça apocalíptica, passamos para um sentimento de agrado ou de alegria com o aviltamento da humanidade.⁶³

Advém de toda essa inércia ou limitação psíquica, típico do paradigma Eichmann, o mal sob a aparência de uma inocência macabra, diabólica: a situação paradoxal reside no facto de que o mal radical, materializado no acto monstruoso do ataque nuclear, prescinde do ódio e da maldade humana já que o modo de ser do mundo actual é maléfico, preso na chantagem atómica. O mal radical dispensa ainda da culpabilidade cuja sorte consiste na possibilidade de reflectir sobre o sentido perverso das acções cometidas.⁶⁴

A radicalidade do pensamento moral de Anders revela-se assim na seguinte postura: a crença segundo a qual os homens, por muito culpados que sejam, não são definitivamente maus, uma vez que são as circunstâncias que devem ser inculpadas por os ter tornados maus ou culpados, não constitui nenhuma justificação moral aos homens. Muito pelo contrário, ela constitui um sintoma da falha moral, corroborada pela tese do deslocamento espaço-temporal («*décalage*») entre a concepção de um determinado objecto, a sua produção ou aquisição e as consequências do seu uso⁶⁵ – ou da «visão curta». A consciência da condição do «inocente culpado» tem a vantagem de reduzir o hiato que separa o espírito e o seu produto, contribuindo assim para o alargamento da consciência moral e a capacidade de agir em conformidade com esta última.

O alargamento da consciência moral e a reconfiguração da percepção do tempo são as tarefas do «inocente culpado», ou do homem moral. Para o nosso autor, o alargamento da consciência moral dá-se aquando do despertar e da formação de capacidades imaginativas e emotivas. Estas permitem uma redução do espaço, ou um preenchimento do vazio, existente entre a capacidade de fazer coisas e a capacidade em imaginá-las, de modo a que se possa apreender, conceber, aceitar ou rejeitar a monstruosidade de determinados actos e até ter medo destes. A máxima que serviria à tomada de consciência e à colmatação do «*décalage*» seria: «exerce a tua imaginação! Procura estendê-la para que esta esteja a altura do que produziste e dos efeitos das tuas acções!»⁶⁶

⁶² Cf. ANDERS, Günther – *La Menace Nucléaire*.... op.cit. pp. 118-119

⁶³ Cf. Ibidem. p. 123

⁶⁴ Cf. ANDERS, Günther – *Le Temps de la Fin*. op.cit. pp.53-55; Cf. ANDERS, Günther – *La Menace Nucléaire*.... op.cit. pp. 68-71

⁶⁵ Cf. ANDERS, Günther – *L'Obsolescence de l'Homme*. op.cit. p. 331

⁶⁶ *Exerce ton imagination ! Cherche à l'étendre pour qu'elle reste à la hauteur de ce que tu as produit et des effets de tes actions !* ANDERS, Günther – *La Menace Nucléaire*.... op.cit. p. 121

A necessidade de alargarmos a nossa percepção do tempo está no facto de que, dada à rapidez das ocorrências, o futuro tem inevitavelmente incidências no presente, pertencente assim ao presente,⁶⁷ conferindo assim responsabilidade aos homens pelas suas acções e consequências para as gerações futuras. A ideia, muitas vezes brandida, de que determinadas questões políticas, como o desarmamento nuclear, seja da competência das autoridades, dos especialistas nas ciências políticas e militares, resulta da crença de que, com a divisão e especialização do trabalho, cada problema pertence a um campo específico de competências nos quais não só as massas não têm o direito e a necessidade de intervir, como também não é muito conveniente que intervenham, caindo estes no enlamear da incompetência moral e da passividade social. Ora, tal incompetência e irresponsabilidade social generalizada só pode se voltar sobre quem a pratica.⁶⁸

Se para Eatherly, no que diz respeito à questão do desarmamento nuclear, a solução parece passar pela não-cooperação dos cientistas, para Anders ela deve incidir a uma dimensão mais profunda, nomeadamente na mudança de mentalidade e de acção da opinião pública no sentido de fomentar hostilidade perante os projectos nucleares.⁶⁹ Esta mudança de mentalidade e a consequente saída da era niilista – justificada pela sombra de anilismo absoluto que constitui a bomba atómica –, passam por uma «demonização» da bomba e pelo compromisso público sob sermão e em plena consciência do perigo possível, pela resistência à qualquer pressão em colaborar com empreendimentos que, directa ou indirectamente, tenha alguma relação com a produção, os ensaios e a utilização da bomba, compromisso que deve ser propagado.⁷⁰ A demonização do nuclear e a exigência ética do compromisso a favor do seu recuo só pode alojar-se no espírito daquele cuja imaginação abarca o infinito à semelhança do desastre nuclear.⁷¹

Mais do que a oportunidade de se redimir diante de Hiroshima e do mundo, a interpelação de Anders através das correspondências que, desde sempre se destinavam a serem públicas (por via livresca ou cinematográfica), oferece a Eatherly as condições de se reconstruir e, talvez um dia, de se perdoar a si próprio: trata-se de testemunhar, proclamar, propagar, por um lado, a sua culpabilidade, a sua e a do mundo, e por outro lado, palavras de paz, de encorajamento para o fim da proliferação nuclear e a salvaguarda dos direitos

⁶⁷ Cf. ANDERS, Günther – *Hiroshima est partout*. op.cit. pp. 325-326

⁶⁸ Cf. Ibidem. p. 327

⁶⁹ Cf. Ibidem. p. 335

⁷⁰ Cf. ANDERS, Günther – *L'Obsolescence de l'Homme*. op.cit. p. 343

⁷¹ Cf. ANDERS, Günther – *La Menace Nucléaire...* op.cit. p. 70

dos povos sem discriminação racial, de cor ou de crença, para depois se tornar um deles, um amigo e vítima de Hiroshima.⁷²

A esperança do testemunho de Claude Eatherly e de todo o testemunho autêntico, verdadeiro, está, para Anders, na possibilidade que este tenha o mesmo efeito sobre a consciência moral dos seus potenciais destinatários, que as palavras de Noé tiveram sobre seu povo na parábola inventada pelo filósofo.

Na parábola de Anders, Noé, um homem universalmente detestado por ser enigmaticamente o «favorecido», o bem-aventurado protegido por Deus – nunca perdeu nem filho, nem mulher, nem colheita, nem cabeça de gado, nem escravo tendo assim fama de nunca perder nada – aparece um dia ao seu povo, usando de astúcia e artimanha para se fazer ouvir, vestido como um mendigo leproso, chorando a desgraça de um defunto e rezando ao «Kaddish», cercado de uma multidão de pessoas estupefactas. Diante da ocorrência, as pessoas perguntavam a Noé que mal o tinha atingido para ele estar tão desesperado e, se porventura, tinha perdido algum familiar. Noé respondeu que a razão de ser das suas lágrimas e das suas orações era a perda de muita gente próxima. Confrontado com a perplexidade do seu público, o profeta da desgraça ergueu-se com toda a sua grandeza e explicou descrevendo um arco de círculo na qual parecia conter a totalidade da criação:⁷³

Depois de amanhã, o dilúvio acontecerá: sabem, sim ou não, o que isto significa? [...] Tudo o que existiu antes do dilúvio [...], tudo isto não terá nunca existido. Não, nunca. Sabem, sim ou não, porque nada disto nunca terá existido? Nada terá existido [...] porque quando o dilúvio advirá amanhã, será demasiado tarde para recordar e demasiado tarde para deplorar o nosso desaparecimento. Não, ninguém. Sabem porque não haverá ninguém para deplorar o nosso desaparecimento? [...] Porque não haverá nenhuma diferença [...] entre aqueles que chorarão e aqueles que choraremos, porque as suas lamentações vogarão sobre a água ao lado daqueles que não serão mais e porque, nestas condições, o nosso *kaddish* não terá mais qualquer sentido. Se estou aqui diante de vocês [...] é porque uma ordem me foi dada. A ordem de vos prevenir que o pior iria ter lugar. Inverte o tempo, disse-me a voz, antecipa hoje a dor de amanhã, verte de antemão as tuas lágrimas! A oração dos mortos que, quando criança aprendeste para dizê-la um dia diante do túmulo dos teus pais, di-la agora para os filhos que amanhã morrerão e os netos que

⁷² Cf. ANDERS, Günther – *Hiroshima est partout*. op.cit. p. 346

⁷³ Cf. ANDERS, Günther – *La Menace Nucléaire....* op.cit. pp. 21-28.

nunca nascerão! Porque depois de amanhã, será demasiado tarde – eis o que me ordenaram.⁷⁴

Depois de ter proferido estas palavras, Noé regressa a casa para prosseguir o seu trabalho na construção da nova arca. Apenas o carpinteiro terminou o esboço da sua obra que ouviu alguém bater a porta. Abriu e disse o carpinteiro que segurava um machado na sua mão direita:⁷⁵

Está a começar a fazer escuro aqui fora; deixa-me trabalhar contigo na construção de uma arca para que, juntos, façamos mentir o Kaddish.⁷⁶

Noé estava a desejar-lhe as boas vindas quando bateram de novo à sua porta. Era outro carpinteiro com uma cesta cheia de telhas.⁷⁷

Está a chover nas montanhas; deixa-me trabalhar contigo na construção de uma arca para que, juntos, façamos mentir o Kaddish.⁷⁸

Noé desejava-lhe as boas vindas quando bateram pela terceira vez à porta da sua casa. Era um timoneiro que estava a enxugar o cabelo já molhado pela chuva:⁷⁹

Para que servirão as cartas marítimas amanhã? Vim com as mãos vazias, mas deixa-me trabalhar contigo na construção de uma arca para que, juntos, façamos mentir o Kaddish.⁸⁰

⁷⁴ [...] *Après-demain, le déluge aura lieu : savez vous oui ou non ce que cela signifie? [...] Tout ce qui a existé avant le déluge [...], tout cela n'aura jamais existé. Non, jamais. Savez-vous oui ou non pourquoi tout cela n'aura jamais existé? Cela n'aura jamais existé [...] parce que quand le déluge viendra demain, il sera trop tard pour déplorer notre disparition. Non, personne. Savez-vous oui ou non pourquoi il n'y aura personne pour déplorer notre disparition? [...] Parce qu'il n'y aura plus aucune différence [...] entre ceux qui pleureront et ceux qu'on pleurera, parce que les lamentations vogueront sur l'eau à côté de ceux qui ne seront plus et parce que, dans ces conditions, notre kaddish n'aura plus de sens. [...]. Si je suis là devant vous [...] c'est parce qu'un ordre m'a été donné. L'ordre de vous prévenir que le pire allait avoir lieu. Renverse le temps, m'a dit la voix, anticipe aujourd'hui la douleur de demain, verse d'avance tes larmes ! La prière des morts qu'enfant tu as apprise pour la dire un jour sur la tombe de ton père, dis-la maintenant pour les fils qui vont mourir demain et les petits-fils qui ne naîtront jamais! Car, après-demain, il sera trop tard. – Voilà ce qu'on m'a ordonné.* Ibidem. pp. 29-30

⁷⁵ Cf. Ibidem. p. 32

⁷⁶ *Il commence à faire sombre dehors. Laisse-moi travailler avec toi à la construction d'une arche pour qu'ensemble nous fassions mentir le kaddish.* Ibid. p. 32

⁷⁷ Cf. Ibid.

⁷⁸ *Il pleut au-dessus des collines. Laisse-moi travailler avec toi à la construction d'une arche afin qu'ensemble nous fassions mentir le kaddish!* Ibid.

⁷⁹ Cf. Ibidem. p. 32

⁸⁰ *À quoi nous serviraient encore les cartes maritimes demain? Je viens les mains vides, mais laisse-moi travailler avec toi à la construction d'une arche afin qu'ensemble nous fassions mentir le kaddish!* Ibid.

Depois de muitas pessoas sucessivamente bateram à porta da casa do Noé, o profeta da desgraça, aliviado, esticou as pernas e exclamou:⁸¹

Agora sim, podemos começar.⁸²

⁸¹ Cf. Ibidem. p. 32

⁸² *C'est bon. Nous pouvons commencer.* Ibid.

PARTE I

DESCONSTRUÇÃO DE UMA CONCEPÇÃO LUCIFERINA DO MUNDO

A INFORMAÇÃO: DA PERTURBAÇÃO À REGENERAÇÃO NOS SISTEMAS VIVOS

Segundo Jean-Pierre Dupuy, o adiar da catástrofe global que aparece como o futuro mais certo da humanidade, precisamente pelas várias crises (económicas, sociais, ambientais) que o mundo contemporâneo enfrenta, só é possível se cultivarmos a postura daquilo que o autor denomina de «catastrofismo esclarecido» ou de «catastrofismo racional», postura que consiste em agir como se a catástrofe fosse o nosso destino, um destino que, todavia, somos livres de recusar. Ora, salienta, Jean-Pierre Dupuy, isto não seria possível, nem sequer pensável, se permanecemos enclausurados num fatalismo suficientemente sincero mas também bastante amadurecido que, paradoxalmente, não desse asas à imaginação para encontrarmos soluções passíveis de diferir a catástrofe que se anuncia como certa entre as várias possibilidades ontológicas perspectiváveis.⁸³ Isto significa que, no coração do catastrofismo racional, reside ainda uma faísca de esperança e de optimismo sobre o futuro do homem e da humanidade que se manifesta, precisamente, aquando da confrontação com o inevitável desastre. Esta luz de esperança e de optimismo, provindo do catastrofismo esclarecido, surge da convivência de duas realidades aparentemente contraditórias: por um lado, uma profunda decepção sobre a condição humana e a crença num desfecho desastroso para a humanidade e, por outro lado, a recusa desta mesma condição e desfecho, mobilizando esforços para o advir de uma humanidade outra.

É pensando no resgate desta dimensão optimista do mundo e da realidade humana, presente no catastrofismo esclarecido, que tentaremos proceder à desconstrução da

⁸³ Cf. DUPUY, Jean-Pierre – *L'Avenir de L'économie. Sortir de l'économystification*. Paris: Flammarion, 2012, p. 265

concepção luciferina da natureza apresentada por Howard Bloom, na sua obra intitulada *Le Prince de Lucifer*, desconstrução a partir dos conceitos fundamentais que a sustentam, designadamente, as noções de «super-organismo» (concepção auto-organizacional dos sistemas vivos), de «meme» e de «ordem da precedência». Se a concepção luciferina da natureza, isto é, a visão «suicidária» do destino da natureza e, portanto, da humanidade, tem a sua ressonância na concepção sacrificial da cultura evidenciada por René Girard, Paul Ricoeur e Jacques Derrida, ao darem conta da existência de uma evolução na cultura de uma consciência sacrificial para uma consciência religiosa (neutralização da violência sacrificial), ela encontra-se deficitária por ignorar a dimensão regenerativa que os conceitos chave integram, dimensão regenerativa que provém das noções de informação e de imitação, a primeira oriunda das concepções auto-organizacionais do sistema e, a segunda da memética. Esta dimensão regenerativa da imitação e da informação impede qualquer redução à dimensão destrutiva da cultura.

A desconstrução da concepção suicidária ou auto-sacrificial da natureza enfraquecerá a posição de Howard Bloom trazendo à tona as seguintes considerações: 1) a deslocação da noção da informação como entropia e, portanto, encarada na sua dimensão perturbadora e desintegradora dos sistemas, associando-a à morte, para uma noção de informação como neguentropia e, por conseguinte, como regeneradora e reorganizadora dos sistemas e associada à vida (Léon Brillouin, Robert Wiener, Bernard Morel, Henri Atlan, Umberto Eco, Gérard Ayache), deslocação sustentada pela constatação de uma evolução semântica desta mesma noção no mundo da cibernética (primeira e segunda), desde da teoria matemática da comunicação até às concepções auto-organizacionais dos sistemas; 2) já na perspectiva de uma fenomenologia da informação delineada por Bernard Morel, integrante dos anteriores campos de investigação, a ideia de informação como «espaço» («*écart*») ou «espaço diferenciante» nas suas diversas modalidades – latente, adaptativa e simbólica –, sustentada por uma noção de informação originária («arqui-informação»), passível de despoletar movimentos de desconstrução no seio de um dado sistema; 3) no âmbito da memética (antropologia social), uma clara descontinuidade entre o gene e o meme (unidade de informação transmitida por imitação) no que se refere à questão da sobrevivência, sendo o primeiro intrinsecamente egoísta e o outro tendencialmente altruísta, apesar do último dar continuidade ao primeiro na tentativa de estabelecer uma continuidade entre a biologia e cultura; 4) a condição viral do meme, passível de destabilizar, de desconstruir memeplexos (complexos de memes) e de modificar comportamentos; 5) o efeito desconstrutivo de memeplexos, o desejo mimético (imitação

como aprendizagem e criação; desejo como tendência à replicação dos comportamentos mais admirados, mais propícios a serem propagados) na relação interpessoal e a ex-apropriação do «lugar» mental, como propriedade do meme; 6) ainda segundo a memética, a tendência das pessoas procurarem modelos de comportamentos universalmente desejáveis, admiráveis, até mesmo invejados, atestando, assim, ainda que de forma nem sempre esclarecida, que aquilo que orienta a evolução da cultura é uma ideia de perfeição moral, dependendo desta a sobrevivência da humanidade.

Da análise (radical) dos conceitos chaves que sustentam a inclinação suicidária da natureza proposta por Howard Bloom, procuramos enfraquecer esta mesma perspectiva como igualmente projectar uma perspectiva outra, concorrente, rival, alternativa e complementar, que, embora integrante da mundividência sacrificial, supera-a, reforçando duas ideias: 1) se a natureza apresenta uma inclinação suicidária que faz dela morada de Lúcifer, em vez de lugar da «acção divina», constatamos que ela não apresenta menos uma propensão para a sobrevivência e a (re-)criação; se o homem é parte da natureza e se dele depende o advir de um mundo melhor, um mundo com mais justiça, mais bondade e menos violência e, portanto, a construção de uma espécie de «paraíso terrestre», é porque, muito provavelmente, existe, na natureza já «algo» do divino; 2) a sobrevivência do homem contemporâneo dependerá da sua capacidade em ser orientado pela ideia de perfeição moral, encarnada por modelos, pessoas exemplares, cujas acções inspiradoras suscitam a imitação e cujos testemunhos apelam à transmissão.

Capítulo 1

A Essência (Auto-)Sacrificial da Natureza

Um Justificação do Mal Radical nas Sociedades e Culturas

N o seu livro intitulado *Le Principe de Lucifer*, Howard Bloom tece uma visão sacrificial da natureza que, para alguns leitores, pode constituir uma espécie de versão naturalista da uma concepção da sociedade e da cultura segundo a teoria do sagrado desenvolvida por René Girard a partir da interpretação dos designados «textos de perseguição», os mitos fundadores e alguns textos históricos e, sobretudo, da Bíblia Sagrada. A teoria sobre sagrado de René Girard, essencialmente antropológica, não somente dá conta do processo de hominização, como também manifesta-se como a base de toda as ciências sociais e humanas, trazendo ainda uma nova luz às ciências religiosas e à teologia. Convém referir que esta teoria sobre o sagrado, que iremos aqui formular, não constitui um saber totalmente novo emergente do nosso panorama cultural. Trata-se de uma reactualização, por parte de René Girard, de um saber extremamente antigo, existente desde a fundação das primeiras colectividades e cujo verdadeiro sentido só aparece claramente numa leitura adequada das narrativas bíblicas, narrativas que, simultaneamente, confirmam e desmistificam alguns aspectos desta mesma sabedoria arcaica à volta do sagrado. Presas na teia tecida, quer pela herança de uma racionalidade Iluminista, quer pela desmistificação desta mesma racionalidade profetizada pelos mestres da suspeita (Nietzsche, Freud e Marx), as sociedades contemporâneas desviam-se deste saber fundamental sobre a origem e o fim da Humanidade que só uma cultura percepcionada à luz do Testemunho pode restaurar. Neste capítulo, procuraremos explicar a evolução cultural do sagrado para o religioso na perspectiva de René Girard, precisamente a sua genealogia do sagrado da qual surge a consciência reveladora do mecanismo sacrificial e da necessidade da sua neutralização, demonstrando assim a ressonância desta genealogia do sagrado com a simbólica do mal delineada por Paul Ricoeur, simbólica da qual emana uma consciência ético-religiosa. Por último, apresentaremos a reflexão de Jacques Derrida sobre

a obra *Essais Hérétiques sur la Philosophie de l'Histoire* de Jan Patocka, a qual perspectiva uma genealogia da consciência que culmina na responsabilidade religiosa em vista à superação da consciência ético-política. Na senda de Jean-Pierre Dupuy, introduziremos a questão da fundamentação epistemológica da teoria do sagrado como explicativa da reorganização das comunidades (passagem do estado de pânico ou de desordem para a ordem) à luz do paradigma científico dos sistemas auto-organizacionais, precisamente o da «autopoiesis». Por fim, exporemos a concepção de uma natureza luciferina segundo Howard Blom afim de preparar a desconstrução de uma interpretação sacrificial da natureza, interpretação compatível com uma visão da cultura reduzida a sua dimensão sacrificial e esquecida do seu «telos» religioso ou, como veremos, testemunhal, reforçando, assim, a ideia de que se o mal é predominante, ele não é primordial ou originário. Nesta óptica, se a catástrofe apocalíptica aparece como o desfecho mais provável para a humanidade incapaz de reagir adequadamente às sucessivas crises que enfrenta, ela não é inevitável.

A teoria do sagrado segundo René Girard tem como base a seguinte ideia: uma comunidade em estado de crise e, portanto, onde reina a violência indiferenciada, a violência que atinge todas as classes sociais, apagando qualquer distinções entre elas, só ultrapassa o mal-estar colectivo, reencontrando assim a harmonia e a paz que acompanha a diferenciação social, depois da perseguição colectiva e da morte de uma ou várias vítimas, designadas aleatoriamente. O mal-estar colectivo, resultante da indiferenciação colectiva, tem a sua origem numa dimensão negativa do desejo mimético («*mimésis*»), desejo de apropriação e de conflitualidade, que tende a uniformizar a sociedade à volta dos desejos uns dos outros, provocando assim uma perda de referências, uma indiferenciação, um caos social, cuja solução passa pela acusação, perseguição e expulsão de um bode expiatório e, portanto, de um vítima sacrificial.⁸⁴

A vítima sacrificial torna-se também «vítima emissária» quando, ignorando ou desconhecendo (quase) voluntariamente (*méconnaissance*) a inocência da vítima perseguida colectivamente, a comunidade acredita que a vítima tem algo de supra-natural,

⁸⁴ Para René Girard, a palavra bode expiatório reveste três sentidos: o sentido bíblico, o sentido antropológico e o sentido psicossocial. No sentido bíblico, o termo provém do ritual mosaico do Grande Perdão (lev. 16) durante o qual um de dois bodes é sorteado pela comunidade para ser largado no deserto em oferta a Azazel (demónio do deserto), levando com ele, simbolicamente, os pecados da comunidade e tornando-se, assim, expiatório, enquanto o outro bode destina-se ao sacrifício. No domínio antropológico, o sentido é essencialmente ritual resultante da transferência da culpabilidade, dos sofrimentos e de outros males na comunidade para uma vítima (animal ou humana) ritualmente designada – ritual do bode expiatório. O sentido psicossocial do termo bode expiatório aparece nos romances populares, nos artigos de jornais, nas conversas, sob a forma da pessoa discriminada, acusada, punida ou violentada injustamente, quer no lugar de outros, quer no seguimento de tensões, conflitos e outras dificuldades – bode expiatório (*scapegoat*), perseguir bode expiatórios (*to scapegoat*), mecanismo do bode expiatório (*scapegoating*). Cf. GIRARD, René – “Un Mécanisme Générateur: Le Bouc Émissaire”. In: BURKERT, Walter, GIRARD, René, ROSALDO, Renato, SMITH Z., Jonathan – *Sanglantes Origines*. Paris: Champs Essais, 2013, pp. 11-13

precisamente porque cria-se a ilusão à volta dela de que foi enviada para reinstalar a paz na comunidade.⁸⁵ É esse efeito benéfico, esse sentimento de dom, associado à vítima sacrificial que, nas sociedades arcaicas, levava a comunidade a atribuir-lhe uma dimensão sagrada que conduzirá a sua divinização e a reorganização e, até mesmo, a refundação da sociedade. Do sangue inocente da vítima sacrificial, surgem, assim, novos mecanismos de imunidade, de protecção, na comunidade restabelecida, precisamente através de ritos e de práticas que, à volta do novo símbolo sagrado (a vítima sacrificial), simulam o estado de crise e a resolução desta, afastando, controlando e neutralizando a violência intestina das comunidades. Estes mecanismos de imunidades, chamados de mecanismo sacrificial ou de mecanismos vitimários (mecanismos do bode expiatórios), são princípios geradores de comunidades, de mitologia, de rituais, da religião primitiva e da cultura.⁸⁶ A teoria do sagrado de René Girard é, portanto, uma teoria sobre a fundação e a auto-organização das culturas e das comunidades.

Para que o mecanismo sacrificial funcione eficazmente, René Girard identifica a existência de quatro factores que aparecem em certos mitos (fundadores) e textos históricos de perseguição:⁸⁷ 1) a unanimidade colectiva à volta do sacrifício da vítima, mascarando qualquer ideia de crime colectivo que possa inviabilizar a justificação da acção; 2) a convicção absoluta por parte da comunidade da culpabilidade da vítima, convicção sustentada por acusações extravagantes, pouco prováveis, sem fundamentos, contradizendo provas materiais, convicção que se faz ainda acompanhar da quase ignorância, ou ignorância voluntária, sobre a inocência e a arbitrariedade da vítima; 3) a existência de uma vítima sacrificial, um ser portador de sinais vitimários e cuja presença é bastante forte, suficientemente perturbadora, para fazer advir o acontecimento, a convergência e a polarização sobre si dos ódios e dos mal-estares da colectividade, acontecimento que travará a devastação da comunidade em crise – bode expiatório.⁸⁸ À essa ignorância ou não

⁸⁵ Cf. Ibidem. pp. 38-50

⁸⁶ Cf. Ibidem. p. 57

⁸⁷ René Girard apresenta uma noção primeira e sucinta dos textos de perseguição sendo estes os testemunhos escritos de violências reais, muitas vezes colectivas, redigidos por testemunhas, isto é, testemunhas oculares ou implicadas no acontecimentos relatados, geralmente escritores na qualidade de perseguidores, afectados por ilusões perseguidoras, isto é, por perspectivas contaminadas por impressões, fabulações, mentiras partilhadas colectivamente, ilusões que turvam a visão e interpretação da testemunha. Cf. GIRARD, René – “Guillaume de Machaut et les Juifs”. In: *Le Bouc Émissaire*. Paris: Éditions Bernard & Fasquelle, 1992, p. 17; Entre os textos históricos de perseguição, René Girard identifica os arquivos judiciais referentes às caças às bruxas, os documentos sobre a Inquisição e os testemunhos sobre a perseguição de judeus. Cf. GIRARD, René – “Un Mécanisme Générateur: Le Bouc Émissaire”. In: BURKERT, Walter, GIRARD, René, ROSALDO, Renato, SMITH Z., Jonathan – *op.cit.*, p. 30

⁸⁸ Cf. Ibidem. pp. 30-31. Para René Girard, o bode expiatório é o inocente que polariza sobre ele o ódio universal. Cf. GIRARD, René – “Job victime de son peuple.” In: *La Route Antique des Hommes Pervers*. Paris: Éditions Bernard & Fasquelle, Bernard Grasset, 1985, p. 13.

reconhecimento sobre a inocência da vítima, que mais parece uma mentira ou um «não querer ver» colectivo, René Girard chama-la de *méconnaissance* cuja definição mais assertiva é a de “um desconhecimento ou uma ignorância activa e produtiva, uma ocultação sistemática e necessária da verdade”⁸⁹ para o funcionamento do mecanismo sacrificial e a evolução das sociedades humanas de essência sacrificial. Esta mentira colectiva ou social, que constitui a *méconnaissance*, dificilmente se revela enquanto tal devido ao fenómeno de clausura própria de toda a representação que cega os homens; cada sistema cultural enclausura o homem numa determinada representação da realidade, clausura que o sacrifício da vítima e, portanto, o mecanismo sacrificial, ajuda a manter e perpetuar.⁹⁰ Os referidos factores, remissivos à presença do mecanismo sacrificial, aparecem dissimulados nos mitos fundadores e em alguns textos históricos (testemunhos, registos, etc.), designados de «narrativas de perseguição»; factores aos quais está subjacente, num primeiro momento, um fenómeno de indiferenciação, de uniformização social, quer no mal-estar colectivo provocado pelas rivalidades miméticas, quer na polarização dos ódios e da violência sobre a vítima sacrificial e, num segundo momento, uma diferenciação social, quer pelo surgimento do bode expiatório no meio da multidão indiferenciada, quer pela reconciliação social e a restauração da ordem, uma vez a vítima sacrificada e divinizada; a uniformização social ou coletiva costuma ser assinalada e antecedida, nas narrativas mitológicas por meio de aspectos cósmicos ou naturais – por exemplo: o tema dos gémeos nos mitos reenvia à reciprocidade indiferenciadora do mimetismo, sendo os gémeos vistos como sinal do demoníaco em algumas colectividades arcaicas.⁹¹ Em última análise, a existência do bode expiatório, apesar da polarização do ódio colectivo e da perseguição serem reais, é gerador de uma ilusão social que, parcialmente imaginária e parcialmente real, produz textos enganadores, falseados por preconceitos e representações perseguidoras e, portanto, engendra falsos testemunhos que, por sua vez, segredam um enigma, uma verdade dissimulada à espera de ser desvendada.⁹² Ora, os indícios ou sinais da presença do mito, presença revelada pelo testemunho de Jesus Cristo, constituem a informação verdadeira sobre a violência transfigurada pelo mito, informação ou a voz desconhecido da

⁸⁹ COSTA DIAS S., José Miguel – *O Desejo como História. O Sentido da Cultura Humana em René Girard*. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia de Braga da U.C.P., 2005, p. 128

⁹⁰ Cf. GIRARD, René – “I. Premier Survol, Ici et Maintenant”. In: *Quand ces Choses Commenceront*. op.cit. p. 16; Cf. GIRARD, René – “V. Le Christ – Ordres et Désordres”. In: *Quand ces Choses Commenceront*. op.cit. p. 69

⁹¹ Cf. GIRARD, René – “Le sacrifice dans la tradition védique et dans la tradition judéo-chrétienne”. In: *Le Sacrifice*. Paris: Bibliothèque Nationale de France, 2003, p. 23

⁹² Cf. GIRARD, René – “III. La Crise Mimétique, Les Mondes Sacrificiels”. In: *Quand ces Choses Commenceront*. op.cit. pp. 47-48

realidade – «*la voix méconnue du réel*».⁹³ A tarefa do homem cristão (ou do pensador cristão) é, precisamente, interpretar os indícios e, assim, desvendar a verdade sobre o crime fundador da realidade social.⁹⁴

Os ritos sacrificiais nas comunidades arcaicas reproduzem este mecanismo sacrificial patente nos mitos, esperando, assim, proteger-se dessa mesma violência testemunhada nos mitos, percebida então como exterior à comunidade, dirigindo-a para vítimas sacrificáveis – primeiras humanas, depois animais e vegetais – cuja morte não fará ressurgir a violência, precisamente, porque não despertará o desejo de vingança.⁹⁵ A função primeira da mitologia será de olhar para o interior da comunidade, para os seus engajamentos sociais, revelando-se um poderoso instrumento de autoridade e de coerção social.⁹⁶

Todavia, alerta René Girard, o mecanismo sacrificial, que fundamenta, sustenta, desestrutura e reestrutura as comunidades à volta de uma vítima emissária mas sobretudo inocente (bode expiatório), só funciona adequadamente se permanecer dissimulado às consciências participativas desse mesmo mecanismo de forma a que a culpabilidade da vítima, relativamente ao desencadear da catástrofe, não seja contestável apesar de não aparecer totalmente maléfica. A violência intestina aparece-nos como um «mau suplemento», algo necessário, indispensável, cuja negação, por parte dos agentes, é proporcional à sua operatividade.⁹⁷ Ora, a crença na culpabilidade da vítima aquando do mecanismo sacrificial, auto-regulador e auto-organizador das comunidades tradicionais, só estremece quando confrontada com a visão antropológica oferecida pela Sagrada Escritura.⁹⁸

⁹³ Cf. GIRARD, René – “Introduction”. In: *La Voix Méconnue du Réel. Une théorie des mythes archaïques et modernes*. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle, Bernard Grasset, 2002, pp. 15-16

⁹⁴ Cf. GIRARD, René – “IV. La Bible”. In: *Quand ces Choses Commenceront*. op.cit. p. 56

⁹⁵ Cf. GIRARD, René – “Avant-propos”. In: *Le Sacrifice*. op.cit. p. 7

⁹⁶ Cf. FRYE, Northop – *op.cit.*, p. 98

⁹⁷ Cf. GIRARD, René – “Avant-propos”. In: *Le Sacrifice*. op.cit. p. 7

⁹⁸ Entre as influências do pensamento girardiano na antropologia, destaca-se a antropologia generativa de Eric Gans admite a convergência dos gestos de apropriação da multidão sobre o objecto desejado mas considera este mesmo gesto de apropriação «abortado» a tempo de evitar o desencadeamento da violência – «gesto de apropriação abortada». A razão do aborto do gesto de apropriação está no medo da violência generalizada e da morte. Isto acontece porque Eric Gans acredita que a ideia originária não seria tanto o homicídio mas antes a representação do conflito e do seu diferir. Ao contrário dos homens, os animais não precisam de sistemas de representações de diferir da violência porque inserem-se em sistema de dominância, numa hierarquia natural que os domina e que previne dos conflitos generalizados. Assim, o signo originário da hominização seria, mais exactamente, o gesto de apropriação abortada porque, no preciso momento em que todas as mãos convergem para a apropriação do mesmo objecto, os agentes caem na conta que não podem concretizar o acto sob pena de todos os outros agentes se voltarem contra ele. Nesta representação está patente a ideia de uma igualdade primitiva que permitiu o surgimento da ideia de democracia. A antropologia generativa põe ainda em causa a ideia de que o processo de hominização concretiza-se num total não reconhecimento de si – «*méconnaissance de soi*». Cf. GANS, Eric – “Désir, Représentation, Culture (Huitième Séance, Débat)”. In: DUMOUCHEL, Paul – *Violence et Vérité. Autour de*

Ao delinear a sua teoria do sagrado, René Girard elabora o que ele denomina de genealogia do sagrado na cultura. Esta genealogia do sagrado na cultura apresenta duas fases importantes na dissimulação do sagrado, dissimulação fundamental para o bom funcionamento do mecanismo sacrificial e regeneração da cultura: num primeiro momento, a tendência clara dos mitos em desculpar os deuses pelas atrocidades cometidas e, num segundo momento, a auto-acusação por parte dos acusados, das vítimas e, portanto, o auto-sacrifício, disfarçando o desejo de sacrifício e de expulsão do acusado por parte da comunidade. A genealogia do sagrado vai de par com uma genealogia do religioso se considerarmos que as narrativas bíblicas renovam a leitura retrospectiva das narrativas mitológicas e dos textos de perseguição em geral, possibilitando ver a tendência dissimuladora que os mitos operam relativamente aos mecanismos sacrificiais existentes nas comunidades e, portanto, à culpabilidade das vítimas sacrificadas.

Importa, assim, reter que é com a Bíblia, principalmente com a revelação evangélica, a paixão e a ressurreição de Jesus Cristo, que René Girard completa a sua leitura sobre o sagrado (religioso arcaico) e a fundação das sociedades e das culturas, actualizando a revelação concedida à humanidade, designadamente, a consciência da existência de um mecanismo sacrificial nas sociedades e culturas humanas e a consequente inocência da vítima sacrificada pelos agentes arrastados na violência generalizada, própria do mecanismo sacrificial.⁹⁹ Embora estruturalmente parecida com um mito (crise, perseguição e restauração da ordem), os Evangelhos diferenciam-se pela resistência ao fenómeno do bode expiatório, neutralizando a falsa acusação da multidão perseguidora, sobrepondo à esta a voz da vítima que clama inocência e contando a ocorrência, não mais do ponto de vista do perseguidor, mas sim do olhar da vítima. Ao mecanismo sacrificial que repõem a ordem fazendo vítimas, à envolvimento que torna a colectividade perseguidora e ao falso testemunho que constitui a falsa acusação, René Girard chama-lhe «Satanás» ou «Legião»; denomina ainda de «escândalo» à experiência de simultânea atracção e repulsa que suscita o rival que, também, é obstáculo.¹⁰⁰ Opondo-se à «Satanás», surge o Espírito de Deus que anima Jesus Cristo como «Paracleto», o defensor ou o advogado das vítimas que, descredibilizando o falso testemunho, revela a nulidade de «Satanás» e liberta o homem do

René Girard. Paris: Éditions Grasset et Fasquelle, 1985, p. 404; Cf. VINOLO, Stéphane – *René Girard: Du Mimétisme à l'Hominisation. «La violence différente»*. Paris: l'Harmattan, Ouverture Philosophique, 2005, pp. 212-214

⁹⁹ Cf. GIRARD, René – “IV. La Bible”. In: *Quand ces Choses Commenceront*. op.cit. p. 56

¹⁰⁰ Cf. GIRARD, René – “V. Le Christ – Ordres et Désordres”. In: *Quand ces Choses Commenceront*. op.cit. pp. 62-66; Cf. GIRARD, René – “XI. Quelques Autres – Freud”. In: *Quand ces Choses Commenceront*. op.cit. p. 185

niilismo.¹⁰¹ Através da revelação, Deus anuncia seu Reino: para acedê-lo, Ele pede aos homens para escolher imitar Jesus Cristo, renunciando à dimensão negativa da *mimesis* e, assim, abstendo-se da acção violenta (violência sacrificial)¹⁰² – *Je suis venu apporter une paix telle, une paix tellement privée de victimes, qu'elle surpasse vos possibilités et que vous aillez devoir en passer par une explication avec vos phénomènes victimaires*.¹⁰³

Apesar da nova compreensão sobre a condição e as possibilidades humanas que a Revelação oferece à humanidade, a visão pessimista de René Girard para com o futuro da humanidade prende-se com o seguinte facto: se o impacto do judeo-cristianismo na cultura ocidental incidiu sobre a revelação da crueldade da arbitrariedade da vítima sacrificando, pondo a nu o mecanismo sacrificial existente nas comunidades e tornando-nos assim menos ingénuo relativamente aos fenómenos de bode expatórios, ela contribui também para a perda de eficácia da dimensão restauradora das comunidades em crise, restauração resultante da divinização da vítima sacrificada, neutralizando a dimensão protectora do sagrado contra o mal-estar intrínseco às colectividades e expondo estas à violência.¹⁰⁴ O problema estaria na existência de um desfazamento entre, por um lado, a revelação do mecanismo sacrificial como principio da (re-)fundação das sociedades, concedendo aos homens um saber de forma a poderem desprender-se de tal violência, e, por outro lado, a compreensão do testemunho de Jesus Cristo e, portanto, de uma dimensão testemunhal na cultura que se insinua sem ainda impor-se suficientemente para neutralizar a violência sacrificial.¹⁰⁵ Do ponto de vista da revelação evangélica, o mundo actual encontra-se a mercê de um Cristianismo que existe apenas na infidelidade; um mundo cristão corrompido, povoado de homens que não querem compreender, nem tirar partido da revelação, do testemunho de Jesus Cristo e, portanto, de um saber que possibilita a libertação da lógica de «Satanás».¹⁰⁶

Compatível com a genealogia do sagrado/religioso esboçada por René Girard, é a evolução da consciência da falta (*«faute»*) na cultura judaico-cristã evidenciada por Paul Ricoeur, evolução que participa igualmente de uma genealogia do religioso. Através de uma análise dos símbolos constitutivos da nossa cultura, símbolos expostos e desenvolvidos narrativamente pelos mitos fundadores, sobre a origem e a finalidade do mal, Paul Ricoeur

¹⁰¹ Cf. GIRARD, René – “VI – Retour sur l’Imitation”. In: *Quand ces Choses Commenceront*. op.cit. p. 67

¹⁰² GIRARD, René – “X. Dieu, la Liberté”. In: *Quand ces Choses Commenceront*. op.cit. p. 158

¹⁰³ Cf. GIRARD, René – “V. Le Christ – Ordres et Désordres”. In: *Quand ces Choses Commenceront*. op.cit. p. 67

¹⁰⁴ Cf. GIRARD, René – “VIII. L’Un et le Multiple”. In: *Quand ces Choses Commenceront*. op.cit. pp. 116

¹⁰⁵ Cf. Ibidem. pp. 107-112

¹⁰⁶ Cf. Ibidem. p. 121

dá conta da existência de uma fenomenologia da falta na cultura, fenomenologia da falta correlativa de uma simbologia do mal da qual emergem às consciências humanas as experiências da falta enquanto «mancha» («*souillure*»), enquanto «pecado» («*péché*») e enquanto «culpabilidade».¹⁰⁷ Estas experiências da falta, patentes nas narrativas mitológicas, testemunham da compreensão que o homem formula sobre o mal e o sofrimento mas igualmente o tipo de ligação que o homem estabelece com o sagrado e a relação que mantém com Deus. Assim, na análise de Paul Ricoeur, os mitos fundadores dão conta da primeira forma de inteligibilidade do sagrado por parte dos homens: é, primeiramente, através do mundo (elementos ou aspetos da realidade cósmica, da natureza, como o céu, a lua, o sol, a vegetação, as águas) que o homem sente a ligação com o sagrado; o simbolismo falado reenvia às manifestações do sagrado, manifestações objectivas perceptíveis em fragmentos do cosmos, acarretando assim inúmeras significações, integrando e unificando uma diversidade de experiências antropocósmicas.

A dimensão cósmica do mito, enquanto narrativa simbólica, é própria da experiência da falta enquanto mancha («*souillure*»), experiência mergulhada no terror, no medo da vingança, da punição, da negatividade do transcendente e da consequente perda do núcleo pessoal, da diminuição da existência, da morte. Este medo do castigo, do retorno da negatividade, trava a reflexão e o pensamento. Se a experiência da mancha insere uma certa objectividade, precisamente através da manifestação do sagrado na natureza, ela integra uma dimensão subjectiva pelo terror indissociável da expectativa da morte, da cólera vindicativa, da retribuição do mal, terror introduzido na comunidade pelo impuro. Por norma, a experiência da falta enquanto mancha acontece aquando da violação objectiva

¹⁰⁷ Paul Ricoeur entende por «símbolo», as significações analógicas espontaneamente formadas e imediatamente dadoras de sentido. Os símbolos são signos uma vez que são expressões que comunicam, significam, através da linguagem; é no universo da linguagem, do discurso, que elementos do universo, do mundo ou da natureza, aparecem como realidades simbólicas numa mundividência cósmica de relação com o sagrado. Porque os símbolos apresentam uma dupla intencionalidade, eles são opacos uma vez que o sentido primeiro, literal, patente, visa analogicamente um sentido segundo que é dado a partir do sentido primeiro – por exemplo, a nódoa (sujidade física) é o sentido literal e a intencionalidade primeira da mancha, intencionalidade segunda que, sua vez, reenvia à impureza; o caminho tortuoso, o exílio, o abandono são símbolos do pecado; a carga ou o peso é o símbolo da culpabilidade. Da opacidade do símbolo, vem a sua profundidade e riqueza em significação. O mito é um símbolo desenvolvido sob a forma de uma narrativa, articulado num tempo e num espaço não coordenáveis aos da história e aos da geografia segundo o método crítico – por exemplo, se o exílio é um símbolo do pecado, a história da expulsão de Adão e Eve do Paraíso dá conta de um acontecimento histórico tornando analogicamente significativa uma situação de alienação humana e, portanto, uma narrativa mitológica na qual se expressa e se desenvolve o símbolo. Importa realçar, assim, que a mancha nunca foi literalmente uma nódoa e o impuro nunca foi literalmente sujidade; a representação do «puro/impuro» reenvia a uma infecção quase física que se refere a uma indignidade quase ética. Cf. RICOEUR, Paul – “Introduction. La Phénoménologie de l’Aveu (Livre II. La Symbolique du Mal. Première Partie. Les Symboles Primaires: Souillure, Peché, Culpabilité)”. In: *Philosophie de la Volonté. 2. Finitude et Culpabilité*. Paris: Éditions Points, 2009, pp. 217-221; “Premier Chapitre. La Souillure. (Livre II. La Symbolique du Mal. Première Partie. Les Symboles Primaires: Souillure, Peché, Culpabilité)”. In: *Philosophie de la Volonté. 2...* op.cit. p. 238

de um interdito, violação que torna o transgressor impuro, como se tivesse sido contaminado ou contagiado por algo – por exemplo, o homicídio e outros interditos de carácter sexual como a proibição do incesto, da sodomia, do aborto, das relações sexuais em determinados tempos e lugares. A interdição que exclui o acusado de todos os lugares públicos significa a expiação através da expulsão (exílio ou morte) do culpado (e da sua mancha) fora de um espaço sagrado – anulação da mancha e do manchado. Da dimensão cósmica do mito, surgem os ritos de purificação cuja função é a prevenção do sofrimento trazido pelo impuro – para evitar um parto penoso ou funesto, para proteger-se de uma calamidade (trovoada, terramoto, etc.), para evitar o fracasso de um feito extraordinário ou perigoso (viagem, caça, pesca, obstáculo a ultrapassar, etc.), é preciso observar as práticas de eliminação ou de conjuração da mancha. Porque a experiência da mancha como experiência da falta diz respeito a uma visão cosmológico do mal, estamos numa concepção pré-ética do fazer mal. Portanto, os dois traços arcaicos da mancha, traço objectivo e traço subjectivo, são, objectivamente, «algo» que infecta e contamina através do contacto, reduzindo a pureza e, subjectivamente, um receio que antecipa a cólera vingadora da interdição – a nódoa designa o carácter positivo da mancha e o carácter negativo da pureza. Sendo assim, a ligação primitiva entre a mancha e a vingança pelo facto de ter violado um interdito e, por conseguinte, pelo facto de se ter tornado impuro, é anterior à toda a instituição, toda a intenção, todo decreto e toda representação de um Deus vingativo.

Da referida ligação primitiva surge ainda um primeiro esquema de causalidade e uma tentativa, ainda que obscura, de racionalização do sofrimento e do mal – por exemplo, a racionalização do mal partilhada pelos amigos de Jó: «se sofres, se estás doente, se fracassaste, se morreres, é porque pecaste» – que Job põe em causa, apresentando uma visão absurda, escandalosa porque sem justificação, do sofrimento – «que mal cometi eu para ficar tão doente, tão fracassado?». ¹⁰⁸ Se, para Paul Ricoeur, «O Livro de Jó» retrata a evolução do universo simbólico da mancha para o pecado, através da suspeita, do questionamento, do processo instaurado à visão cosmológica da compreensão do mal e do sofrimento, para René Girard, o não conformismo de Jó com as explicações cosmológicas

¹⁰⁸ A segunda dimensão do símbolo, a onírica, desloca-nos da esfera cósmica para a esfera psíquica. Esta dupla expressividade do símbolo, cósmica e psíquica, complementa-se numa terceira expressividade, a imaginação poética. Na poesia, escreve Paul Ricoeur, a expressividade do símbolo mostra-se num estado nascente; surpreende-se como emergente na linguagem e emergência da linguagem. Contudo, a estrutura da imagem poética não é apenas própria da poesia; ela está presente no sonho e no modo de percepção da manifestação do sagrado na natureza. Cf. RICOEUR, Paul – “Introduction. La Phénoménologie de l’Aveu (Livre II. La Symbolique du Mal. Première Partie. Les Symboles Primaires: Souillure, Peché, Culpabilité)”. In: *Philosophie de la Volonté*. 2... op.cit. pp. 213-216; Cf. RICOEUR, Paul – “Premier Chapitre. La Souillure (Livre II. La Symbolique du Mal. Première Partie. Les Symboles Primaires: Souillure, Peché, Culpabilité)”. In: *Philosophie de la Volonté*. 2... op.cit. pp. 230-248

do mal fornecidas pelos amigos, anuncia o esmagamento da unanimidade mimética à volta das acusações da comunidade, a parasitagem da adesão total ao mecanismo sacrificial e, finalmente, o enfraquecimento do auto-sacrifício como última tentativa de dissimulação do espírito sacrificial.¹⁰⁹

Nesta fase de compreensão do sagrado/religioso, duas mutações ressaltam: 1) a experiência da falta como mancha, marcada pela ideia do contacto contaminador, transforma-se, passando a conviver com a experiência da falta como pecado, marcado pela ideia de orientação; consciência do pecado que, por sua vez, vai de par com a visão do sagrado personificado num Deus pessoal e com a ideia de que o sagrado constitui uma dimensão da sua existência pessoal e não apenas «algo» que assombra;¹¹⁰ 2) o sofrimento do homem que atravessa um percurso difícil, tortuoso, é percebido como afastamento, ruptura ou quebra da «Aliança» com Deus, perda da raiz ou do solo ontológico, causada pelo próprio homem, pela sua arrogância, pelo seu orgulho, pela sua falsa grandeza – o pecado é arrogância, orgulho, falsa grandeza;¹¹¹ 3) a consciência do pecado vai de par com o exame de consciência, o questionamento, o pensamento interrogativo sobre a situação penosa, por vezes trágica, ou a situação de abandono, de silêncio (ausência de palavra de Deus), em que permanece o pecador; a indignação e a acusação que acompanha o pensamento interrogativo conferem à consciência do pecado uma qualidade ética; 4) o sentimento de terror, de medo, modifica-se em qualidade deixando de ser «grito» para se tornar angústia, derrelicção, lamentação aliviada pela «confissão» e exigência de uma punição justa – pólo subjectivo da consciência do pecado; 5) o pecado subentende um Deus preocupado com o homem, assim como uma relação cuja relação infinita de Deus para com o homem é proporcional à sua Bondade, sendo a cólera vindicativa entendida como tristeza do amor; 6) contrariamente à consciência da mancha, a consciência do pecado tem uma alternativa, um diferir, designadamente, a redenção, o perdão simbolizado pelo «regresso», pelo «horizonte límpido» (o adiamento da catástrofe, o fim de um flagelo, uma cura, uma libertação), sinal de esquecimento, de renúncia da cólera por parte do divino, da santidade; a mudança de caminho do pecador, caminho de regresso à Deus, é de iniciativa divina, uma iniciativa cunhada pelo arrependimento («teshubah»); a pena passa a ser vista como

¹⁰⁹ Cf. GIRARD, René – “Job idole de son peuple”. In: *La Route Antiqué des Hommes Pervers*. op.cit. p. 20

¹¹⁰ *Les cultures qui ont été le plus loin dans la médiation du péché comme grandeur religieuse «devant Dieu» – et plus que toute culture hébraïque – n’ont jamais rompu avec la représentation de la souillure*. RICOEUR, Paul – “Chapitre II. Le Peché. (Livre II. La Symbolique du Mal. Première Partie. Les Symboles Primaires: Souillure, Peché, Culpabilité)”. In: *Philosophie de la Volonté*. 2... op.cit. p. 254

¹¹¹ A realidade do pecado bloqueia a actividade de Deus provocando uma diminuição da liberdade humana, quer seja a minha, quer seja a do outro. Cf. FRYE, Northop – *op.cit.*, p. 191

instrumento da tomada de consciência, o caminho tortuoso para a «confissão» e a consequente «purificação no perdão» simbolizada no rito da expiação; 7) a consciência do pecado não se reduz à subjetividade, à singularidade humana onde ela surge; ela estende-se à comunidade, sendo, assim «comunitária». Antes de assinalar a dimensão moral e ética da existência humana, a experiência do pecado possibilita a manifestação da «grandeza religiosa» e a lesão de uma ligação ou relação – com Deus. Junto à figura do pecador, surge a figura do profeta, aquele que profetiza contra o pecado.¹¹²

A culpabilidade é a personalização e a interiorização da consciência do pecado – a interpelação «tu que fizeste...» deixa o lugar para a auto-acusação «fui eu que...»; é ainda um julgamento de uma imputação pessoal do mal. Da consciência da culpabilidade, surge o homem culpado mas também o homem responsável da sua captividade.¹¹³ Entende-se por homem responsável, aquele que aceita carregar a culpa, o castigo, reparando a falta cometida e revelando-se, simultaneamente, implicado e em rompimento, em «revolução», com a consciência da mancha e do pecado. Nesta óptica, podemos dizer que a culpabilidade (e a responsabilidade) encontra-se já, subterraneamente, na consciência da falta enquanto mancha e, portanto, no medo perante um mau uso da liberdade aquando da transgressão do interdito. Mas este medo não é mais o medo daquele que teme a morte por parte da vingança divina mas antes daquele que repudia a ideia de uma diminuição do grau de valor do seu Eu ou da sua existência. A culpabilidade aparece assimilável à «falta de ser».¹¹⁴ Assim, com a culpabilidade, o mal infligido ganha contornos mais éticos do que físicos e a expiação aparece-nos «educativa».¹¹⁵

Ora, a consciência da culpabilidade parece indissociável daquilo que podemos designar por a reviravolta do «serf-arbítrio», precisamente a ideia de que o mal só tem domínio sobre o homem até certo ponto: o mal, por mais sedutor, afectante e infectante, não pode fazer outra coisa do homem para além daquilo que ele já é, «um homem»; isto significa que a ruptura da consciência sofredora, aflitiva, com o mal que a atinge, só acontece quando o homem percebe essa ligação como resultante do desejo, da fascinação activo-passiva, da auto-captividade.¹¹⁶ Importa realçar, na análise simbólica da

¹¹² Cf. RICOEUR, Paul – “Introduction. La Phénoménologie de l'Aveu (Livre II. La Symbolique du Mal. Première Partie. Les Symboles Primaires: Souillure, Peché, Culpabilité)”. In: *Philosophie de la Volonté*. 2... op.cit. pp. 213-216; Cf. Ibidem. pp. 230-248 ; Cf. Ibidem. pp. 252-298

¹¹³ Responsabilidade entendida como capacidade de responder mediante os seus actos. Cf. RICOEUR, Paul – “Chapitre III. La Culpabilité. (Livre II. La Symbolique du Mal. Première Partie. Les Symboles Primaires: Souillure, Peché, Culpabilité)”. In: *Philosophie de la Volonté*. 2... op.cit. pp. 309-311

¹¹⁴ Ibidem. p. 364

¹¹⁵ Cf. Ibidem. p. 308-339

¹¹⁶ Paul Ricoeur vê três intenções constitutivas do triplo esquema do serf-arbítrio, correlativos do símbolo da «mancha»: 1. a positividade do mal enquanto poder das trevas; este é posto em algo que é preciso

consciencialização do mal através das narrativas míticas e bíblicas, dois aspectos: 1) se o último símbolo acumula a riqueza conceptual dos símbolos anteriores, ele também ilumina, retrospectivamente, em significação os símbolos que o precedem – relação de circularidade; 2) se aceitarmos a ideia que o religioso (a responsabilidade que surge com o pecado e a culpabilidade) se deixa, ainda que timidamente, vislumbrar no sagrado (a falta de discernimento da responsabilidade na «mancha»), o mal não pode mais ser visto como oposição ao bem mas antes como o obscurecer, o murchar, a desfiguração de uma inocência, de uma luz e de uma beleza que permanecem.¹¹⁷ Esta posição de Paul Ricoeur esclarece a afirmação de René Girard segundo a qual o sacrifício, ao ser um homicídio que se torna acontecimento santo é «dividido em si mesmo».¹¹⁸ Deste modo, a consciência do pecado e da culpabilidade aparecem, na cultura judaico-cristã, como o traumatismo de uma consciência que, em retrospectiva, se torna mais religiosa do que sagrada.

Não muito longe das leituras expostas sobre a evolução da consciência (sagrada/religiosa) na cultura ocidental está o pensamento de Jan Patocka relativamente à origem do religioso e ao regresso do mistério sacral ou orgiaco na Europa, pensamento comentado por Jacques Derrida dando origem ao texto intitulado *Donner la Mort*. Na senda de Jan Patocka, Jacques Derrida descreve as duas fases da evolução da consciência europeia, nomeadamente a consciência ético-política, inaugurada pelo (neo-)platonismo, e a consciência religiosa, emergente do Cristianismo. Enquanto a consciência ético-política, própria do filósofo, dá origem a uma responsabilidade ético-política que reprime, recalca, incorpora, trabalha, domina e redireciona a dimensão orgiaca ou demoníaca, patente na consciência e na cultura, procurando o Bem (comum), a responsabilidade religiosa ou cristã, oriunda da consciência religiosa ou do Cristianismo, subverte a responsabilidade ético-política e rompe com a dimensão orgiaca da cultura, voltando-se para a Bondade – uma Bondade esquecedora de si.¹¹⁹

A consciência ético-política tem por tarefa de fazer chegar a experiência do bem na comunidade, conhecimento adquirido pelo filósofo graças a uma primeira conversão que consiste no movimento ascensional de «*anabasis*» através do qual ele dirige o seu olhar para

tirar – «sou o cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo»; 2. a exterioridade, uma vez que o mal é percebido como algo que vem de fora, exterior à liberdade; 3. a infecção ou contaminação do mal. Cf. RICOEUR, Paul – “Conclusion. Récapitulation de la symbolique du mal dans le concept de serf-arbitre (Livre II. La Symbolique du Mal. Première Partie. Les Symboles Primaires: Souillure, Peché, Culpabilité)”. In: *Philosophie de la Volonté*. 2... op.cit. p. 365

¹¹⁷ Ibidem. pp. 362-366

¹¹⁸ Cf. GIRARD, René – “Le sacrifice dans la tradition védique et dans la tradition judéo-chrétienne”. In: *Le Sacrifice*. op.cit. p. 14

¹¹⁹ Cf. DERRIDA, Jacques – “Donner la Mort”. In: *L’Ethique du Don. Jacques Derrida et la Pensée du Don. Colloque du Royaumont décembre 1990*, Paris, Éditions Transition, 1992, pp. 11-40

o sol inteligível, fora da caverna. Trata-se de uma primeira separação com o demoníaco e uma primeira individuação, interiorização subjectivante; trata-se de um primeiro despertar, de um diálogo interior da alma que, recolhendo-se sobre si, se reconhece e se representa objectivamente como individual, invisível e imortal, representação que segreda uma edificação num adormecimento e numa subservência do demoníaco; trata-se, ainda, de uma primeira experiência da denegação da morte, do autêntico, da liberdade e da responsabilidade. A filosofia (neo-)platónica (ou a dialectica) surge como o exercício que consiste em «aprender a morrer» para aceder à imortalidade da alma – «*melete thanaton*» – e, portanto, à vida eterna. A filosofia é o exercício da morte, o cuidado da morte, a vigília da morte, a antecipação preocupada da morte por parte do «ser-para-a-morte» e, portanto, a meditação sobre a melhor forma de dar, de se dar e de receber a morte. Ora, esta primeira experiência da liberdade e da responsabilidade, inaugurada pelo (neo-)platonismo, este primeiro triunfo da vida sobre a morte, guarda vestígio de um *polemos*, de um confronto, de uma batalha e, conseqüentemente, a possibilidade da identificação do inimigo – *polemos* que reenviam a dois acontecimentos mais representativos, segundo Jan Patocka, designadamente as duas Guerras Mundiais, embora a Segunda Guerra Mundial caracterizasse pelo desaparecimento do «frente à frente» e da identificação do e com o inimigo. Estamos perante o surgimento de uma consciência ético-política mas também de uma «nova mitologia» que dissimula uma certa inautenticidade, irresponsabilidade (orgiaca) ou inconsciência (absoluta), a incapacidade do filósofo em «olhar» a morte de frente e de aceder à autenticidade da existência, estreitamente ligada à preocupação com a morte.¹²⁰

A consciência religiosa surge na relação do homem com a divindade (Deus), precisamente através da experiência do «*mysterium tremendum*», a segunda conversão que, através de um movimento de dom como renúncia a si, movimento de amor infinito provindo do Outro, transforma o indivíduo em «pessoa» («*personne*»), percebendo-se como único e insubstituível. Entende-se por «*mysterium tremendum*», a experiência da singularidade, a experiência de ser visto, de ser mantido («*main-tenue*»), de ser simultaneamente comandado e responsável por «algo» ou «alguém» que nos permanece absolutamente, infinitamente invisível, intocável, inatingível, inacessível, desconhecido e imprevisível – Deus ou transcendência absoluta; é o estremecimento, o terror, o medo, o receio, a angústia, a ansiedade, o pânico mediante o pressentimento do acontecimento, do mistério aterrador, que toma o homem cristão quando mediante o dom sacrificial, a Lei e a Bondade. Da dissemetria entre, por um lado, o olhar do divino, o dom puro e a Bondade (absoluta) que

¹²⁰ Cf. Ibidem. pp. 11-40

inspira e, por outro lado, a responsabilidade do ser finito sempre aquém da imensidade, a abundância da primeira, surge o pecado, a culpabilidade (originária) mediante uma certa incapacidade de ser *absolutamente* responsável, mas também o arrependimento, a salvação e o sacrifício.¹²¹

Importa assim compreender a clara distinção entre a religião e o sagrado, efectuada por Jan Patocka: a religião, enquanto destruição do segredo da presença do sagrado na cultura, é a via através da qual a pessoa, radicalmente livre no sentido de emancipada do segredo orgíaco, acede à responsabilidade, tornando-se capaz da decisão responsável, sendo ainda interpelada pela injunção de responder (pelo nome, pelas intenções e pelas finalidades) ao e diante do outro/Outro – a Alteridade Infinita –, publicamente, se for necessário; o mistério sacral, sendo da ordem do entusiasmo fusional, da mistagogia, do iniciático, do esotérico, ou do demoníaco, desemboca na irresponsabilidade, turvando a diferença entre o homem, o animal e o divino. Jan Patocka vê no mistério cristão não só a religião por excelência, como também a condição da genealogia do sujeito – sujeito responsável e europeu. O mal da civilização moderna estaria, por um lado, na miopia relativamente à presença do mistério sacral e, por outro lado, na não confissão da indissociabilidade da história da responsabilidade com a história do religioso – do Cristianismo. Este mal-estar na Europa e na cultura ocidental, proveniente de uma cultura de tédio, vai de par com a modernidade técnico-científica cuja tendência é objectivar, nivelar, neutralizar, as singularidades insubstituíveis dos indivíduos, favorecendo a uniformização, o individualismo, o simulacro – valorização do papel, da máscara, em detrimento da pessoa –, a dissimulação do mistério – recalcamento mas ainda persistência do sagrado no (neo-)platonismo, persistência que o Cristianismo tenta neutralizar – e a «metafísica da força».¹²²

Assim podemos dizer que, através da mencionada distinção relativamente ao sagrado e ao religioso, Jan Patocka participa de uma espécie de triagem no coração da palavra «religião» («*religio*»): o religioso está mais próximo da ideia de «ligar», de «reatar» («*religare*» ou «*ligare*»), isto é, da experiência do «endereça-se» para um absolutamente outro, através da escuta fiel e responsável, mas também experiência da crença, da obrigação e da dívida para com Deus – fiança, fiabilidade, confiança, crédito, fé –, experiências que pressupõem o escrúpulo, o pudor, o respeito do indomne como salvo e santo, respeito na origem de uma certa retenção, hesitação, indecisão; o mistério sacral ou orgíaco reenvia ao

¹²¹ Cf. Ibidem. pp. 31-108. Jacques Derrida salienta que Jan Patocka denuncia a persistência de um certo platonismo no interior do Cristianismo europeu, como se este não o tivesse suficientemente reprimido, existindo, assim, uma dimensão de impensável no Cristianismo. Cf. Ibidem. pp. 30-31

¹²² Cf. Ibidem. pp. 11-41

«colher», ao «juntar», ao «apanhar» («releger» ou «leger») e, portanto, à experiência do agrupamento ou do círculo sacrificial aquando da restauração do indemne como sagrado – *heilig, holy* –, obstruindo, assim, a abertura à verdadeira alteridade; este último constitui ainda um acto de recolha, de réplica, de riposta, de regresso e de re-iniciação, de fundação, que não se faz sem a violência. Contudo, apesar de detectadas as duas respostas distintas produzidas pela religião, o religioso e o sagrado, ambas estão sujeitas à contaminação de uma pela outra: se o «fundamento místico» garante o processo de restauração do indemne, assim como a religião enquanto aparelho constituído por dogmas ou actos de fé, indissociáveis de um *socius* histórico – Igreja, clérigo, comunidade de fiéis comprometidos na mesma fé à volta de uma autoridade –, esse mesmo fundamento, precisamente porque «místico», assinala a sua ausência, parasitando o institucionalizado quando confrontado com a realidade anómala, o acontecimento, o outro imprevisto.¹²³

Jacques Derrida designa por «sagrado» ou de «místico», o fenómeno de fundação, ou de (auto-)refundação, acompanhado de auto-imunidade, que não acontece sem uma certa violência, violência proporcional à mudança, à transformação desencadeada pela organização, sistema ou comunidade em desconstrução.¹²⁴

Jacques Derrida prossegue realçando que as duas fases da consciência europeia, correspondentes a novas mistérios da alma, inserem duas experiências do sagrado, sendo ainda indissociáveis de duas formas de «dar a morte»: se a primeira sustenta-se a partir do demoníaco, da violência sacrificial (a pena de morte, o suicídio ou a guerra), a segunda aparece indissociável do «dom sacrificial» uma vez que, em vez de romper propriamente dito com o orgíaco, apenas faz uma outra economia da violência, dando-se a morte. Jacques Derrida salienta, ainda, o paradoxo no coração da responsabilidade religiosa ou absoluta: se ela reenvia à unicidade, à singularidade absoluta, à não substituição, à não repetição, ao silêncio e ao segredo, ela não deixa de exigir o responder por si, o prestar contas («*compte rendu*») publicamente diante da lei, a decisão da transgressão do dever ético, traindo a comunidade sem deixar de reconhecer a pertença a essa mesma comunidade e de reafirmar o dever transgredido, correndo assim o risco da irresponsabilidade e, por fim, a substituição. A responsabilidade absoluta não deixa de ser sacrificial.¹²⁵ Ora, acrescenta Jacques Derrida, há algo que ainda não chegou ao Cristianismo pelo facto deste não romper totalmente com o orgíaco incorporado pelo (neo-platonismo): a nova

¹²³ Cf. DERRIDA, Jacques – “Foi et Savoir. Les deux source de la «religion» aux limites de la simple raison”. In: *Foi et Savoir, suivi de Le Siècle et le Pardon*. Paris: Éditions du Seuil, 1996, pp. 54-56

¹²⁴ Cf. DERRIDA, Jacques – *Surtout pas de Journalistes !* Paris: Édition de L’Herne, Carnets, 2005, p. 33

¹²⁵ Cf. DERRIDA, Jacques – “Donner la Mort”. In: *op.cit.*, pp. 62-67

responsabilidade anunciada pelo «*mysterium tremendum*», próprio de um Cristianismo ainda não existente e que se insinua como herético e hiperbólico.¹²⁶ Ao perceber uma dimensão sacrificial que parasita o «dar-se a morte» do cristão, Jacques Derrida amplifica, de certo modo, a inquietação que nos deixa René Girard ao partilhar a sua dúvida sobre a natureza da morte de Jesus Cristo, precisamente a de saber até que ponto ao «dar-se a morte» pela remissão dos pecados da humanidade, Jesus Cristo não participa ainda nesta violência sacrificial uma vez que não deixa de se submeter ao sacrifício.

Encontramos, portanto, nos escritos de Jacques Derrida, de Paul Ricoeur e de René Girard, ideias convergentes que nos ajudam a pensar a origem da integridade que sustenta o testemunho: 1) a ideia de uma diferença entre o sagrado (o orgíaco ou o demoníaco) e o religioso (Cristianismo), sendo o primeiro relativo à violência (sacrificial), à *méconnaissance*, à irresponsabilidade e o segundo inaugurador de uma consciência e de uma acção não violenta, responsável, orientada pelo dom provindo da Bondade (absoluta); 2) o mesmo esquema da evolução da cultura (ocidental) que, essencialmente regida pelo sagrado, identificáveis nos mitos e textos históricos, não deixa de fazer aparecer vestígios do religioso que se revelarão na Bíblia, mais precisamente com o Cristianismo, fazendo justiça às vítimas inocentes; 3) a ideia de que a chave da interpretação sobre o sentido da evolução da cultura, indissociável das manifestações do sagrado, só faz sentido em retrospectiva, isto é, depois da inscrição da revelação evangélica na cultura; 4) a ideia de uma superioridade intelectual do Cristianismo pelo facto de revelar o mistério sacral; 5) a não ingenuidade quanto à difícil demarcação entre o sagrado e o religioso (auto-sacrifício/dom sacrificial) percebendo, contudo, que os vestígios que nos chegam deste último constituem uma inegável e irrevogável compreensão da condição humana que abre a cultura e as consciências humanas ao advir de uma lógica transformadora do sagrado; ora, essa compreensão da condição humana e da evolução da cultura, adquirida a partir do estudo de textos dissimuladores e reveladores do mistério sacral, constitui um testemunho. Por fim, realçamos a ideia comum a René Girard e a Paul Ricoeur segundo a qual mesmo aquilo que há de pior na nossa sociedade permite entrever um Deus transcendente ao «reino de Satanás», um Deus que se interessa por nós e que se esforça em ajudar-nos a aproximarmos dele.¹²⁷

A partir destas considerações comuns aos três autores, desenha-se a temporalidade própria do testemunho absoluto: os sinais anunciadores do testemunho absoluto, testemunho ainda «por-vir» às consciências humanas, encontram-se já presente nos textos

¹²⁶ Cf. Ibidem. pp. 35-52

¹²⁷ Cf. GIRARD, René – “VIII. L’Un et le Multiple”. In: *Quand ces Choses Commenceront*. op.cit. p. 116

de perseguição, de uma presença não presente, uma presença virtual, uma presença como assombração que apela à decifragem, à interpretação, à compreensão e à transmissão, por parte do interprete que, ao receber e ao compreender os sinais do testemunho, percebe-se como destinatário e testemunha; é esse novo discurso produzido pelo intérprete-testemunha graças aos sinais anunciadores do testemunho absoluto que há-de-vir, novo discurso ou ainda testemunho, que mina a má-fé (ilusões perseguidoras, «*méconnaissance*», irresponsabilidade) que sustenta a dissimulação do mistério sacral na cultura – a violência fundadora das comunidades e a crueldade da sentença e morte infligida à vítima inocente –, oferecendo uma nova interpretação sobre o sentido das culturas humanas; o Testemunho (absoluto) não só reenvia como intrega a Verdade, a Justiça e a Bondade (absoluta).¹²⁸

Inspirando-se na obra de René Girard, James Alison explica que a paixão e a ressurreição de Cristo operam nas consciências das suas testemunhas uma dupla consciência sobre a realidade humana: por um lado, a de que a consciência humana, ignorante quanto à inteligência da vítima, se constitui na rivalidade e nos mecanismos de sobrevivência através da exclusão; por outro lado, a de que o devir da consciência é a aquisição da inteligência da vítima, isto é, o rompimento com o poder, a rivalidade e os mecanismos de violência e de exclusão para abraçar a perspectiva da vítima, do perdão aos inimigos e do dom gratuito até ao dom sacrificial, até à morte, à prova última da pureza da doação absoluta – a situação do martírio involuntário. A inteligência da vítima é constitutiva e criadora de uma nova realidade humana onde reina a igualdade entre os homens e a imitação pacífica, sem rivalidade, nova realidade que garante a salvação e a redenção. O ensinamento moral de Jesus Cristo é a possibilidade de fundar uma nova

¹²⁸ Jean-Luc Amalric vê no texto *La Double Séance* de Jacques Derrida uma crítica indirecta à hermenêutica dos símbolos através da crítica dirigida ao tematismo de Jean-Pierre Richard no tratamento da obra de Mallarmé: a interpretação dos temas de Jean-Pierre Richard e a interpretação dos símbolos de Paul Ricoeur aparecem orientados para uma dialéctica teleológica e totalizante que visa, em última análise, submeter a totalidade de um texto à verdade de um sentido, a uma ideia reguladora que confina o texto a uma «expressão», anulando o deslocamento aberto e productivo da cadeia textual. A interpretação dos símbolos de Paul Ricoeur inscreve-se na metafísica da presença, privilegiando a semântica em dertimento da sintáctica e não dando conta da textualidade do texto. Contudo, Jean-Luc Amalric relativiza a importância desta crítica derridiana, pelo facto de, em obra posteriores como em *Soi même comme un autre*, Paul Ricoeur procura atenuar a tendência dialéctica para a unidade, reivindicando uma reflexão fragmentária que assume a parte de contingência irreductível do seu questionamento. Paul Ricoeur passa da hermenêutica dos símbolos para uma hermenêutica do texto, demonstrando a importância da textualidade na produção de sentido. O trabalho desenvolvido na obra *La Métaphore Vive* constitui um primeiro contributo nesta direcção, precisamente com a teorização do texto como discurso. Cf. AMALRIC, Jean-Luc – *op.cit.*, pp. 61-62; É interessante constatar como, na tentativa de resgatar a actividade política da tirania, Max Weber apresenta uma noção de ética política (ética do poder), mais precisamente de «responsabilidade política» embregnada de uma dimensão orgiaca e religiosa: a responsabilidade política, própria da acção do homem de vocação política (do herói político ou do chefe carismatico), requer, por um lado, a paixão, a capacidade de entrega por uma causa, e, por outro lado, «golpe de olho» («*coup d'oeils*»), isto é, a capacidade de distanciamento relativamente às pessoas, às coisas e aos acontecimentos, capacidade que faz do agente político um dominador. Cf. RICOEUR, Paul – «*Éthique et Politique* (1959)» (3. Sagesse Politique). In: *Lectures 1...* *op.cit.* pp. 238-240

humanidade, a nação de Israel e de Deus, edificada numa consciência que se constitui através da solidariedade com a vítima e do dom gratuito na relação com outrem tendo, como modelo de mediação e de imitação (mediação externa enquanto imitação não conflitual), o Pai, implicando assim uma igualdade de substância com Deus – doutrina da Trindade.¹²⁹ Este ensinamento de Jesus constitui uma crítica à Israel contemporânea de Jesus que, desde o início, falha ao tentar imitar e cobiçar o lugar dos egípcios e dos povos pagãos, ricos e poderosos.¹³⁰ Mesmo se a humanidade em geral não está preparada para viver segundo a doação e a generosidade absoluta, as culturas mais imbuídas do Cristianismo aprenderam, graças à revelação evangélica, a desconfiar da inabalável convicção dos perseguidores sobre a responsabilização e a culpabilidade da vítima.¹³¹

Faz também parte da inteligência da vítima compreender a sua vantagem sobre o mal precisamente a compreensão que nada se constrói, ou permanece levantado, sobre o interesse egoísta, a rivalidade, o ressentimento, o ódio ou a violência gratuita e que, por essência, o mal acaba sempre por se expulsar a si próprio, revelando assim a verdade e o «fundamental». Se Jesus possuía a inteligência da vítima, isto é, uma consciência regida pela lógica do dom puro, revelada no testemunho e no perdão que constitui a ressurreição e, por isso, inteligência que se submete à violência para fazê-la expulsar-se a si própria, é porque a doação foi dada e recebida por Jesus, sendo esta anterior e condição da referida inteligência. Graças ao desengano («*dé-tromperie*») sobre a condição humana e à desmistificação de Deus operada pela inteligência da vítima, Deus pode finalmente ser percebido como dom puro, Amor e, por isso, desprovido de qualquer violência.¹³²

Retemos assim que, segundo a visão girardiana da fundação das culturas, o cadáver é a primeira fonte de significação, de simbolização, «centro descentrado» a partir do qual, narrativas, ritos e práticas se edificam e se reproduzem mais ou menos fielmente. O cadáver reenvia assim à «presença ausente», ao fantasma, ao espectro, ao retornado («*revenant*»), à assombração («*hantise*»), a um centro descentrado ou ex-centrado, espaço de significação enquanto, num primeiro momento, consciência do «erro», do sacrilégio, do pecado e condição do arrependimento e, num segundo momento, correcção do erro, reajustamento, readaptação, reconfiguração simbólica e cultural.

A originalidade e a fecundidade da teoria sobre o sagrado de René Girard fizeram com que, rapidamente, se encontrasse um fundamento epistemológico para a mesma. Jean-

¹²⁹ Cf. ALISON, James – *Le Péché Originel à la Lumière de la Résurrection*. Trad. Fr. Rosso. Paris: Les Éditions du Cerf, 2009, pp. 106-140

¹³⁰ Cf. Ibidem. pp. 111-112

¹³¹ Cf. Ibid.

¹³² Cf. Ibidem. pp. 108-109

Pierre Dupuy fundamenta a referida teoria inspirando-se do paradigma científico da auto-organização, mais exactamente, o da «autopoiesis»: as culturas e as sociedades, enquanto totalidades sistémicas, “constituem sistemas auto-referenciais e auto-reguladores, caracterizados por uma completa clausura organizacional e informacional”,¹³³ são comandadas por uma lei interna que identificamos como *mimesis* (imitação) e um mecanismo fundamental que é a marginalização, a perseguição ou a expulsão do bode expiatório, origem de todas as significações culturais e do pensamento simbólico, lei e mecanismo que determinam o comportamento e o movimento dos seus elementos constitutivos.¹³⁴ As totalidades sistémicas sobrevivem, isto é, auto-sustentam-se e reorganizam-se, só se forem capazes de conter a violência, minimizar, atenuar, os períodos de crise e de instabilidade, procurando transformar, integrar e incluir perturbações, ruídos emergentes, isto é, os conflitos intrínsecos, produzidos pelos seus próprios elementos, constitutivos e estruturais do sistema, em «ruídos significantes». De forma a melhor gerir estabilidade social é necessário um fechamento do social sobre as suas próprias representações, clausura operada pelo sacrifício de uma vítima expiatória, a origem de todas as significações culturais e de todo o pensamento simbólico.¹³⁵ As totalidades sistemáticas são assim produtoras de exterioridades, de transcendências significantes e ilusórias, como a Razão, a Natureza, a História, etc., transcendências que garantem a reorganização social ao conter, ou controlar, os conflitos intrínsecos, apesar de estarem sempre sujeitas à dessacralização absoluta.¹³⁶ A dessacralização das auto-transcendências, percebidas posteriormente como falsas, vai de par com a incapacidade do sagrado em regenerar-se e em proteger os indivíduos dos seus confrontos e desvios prejudiciais, precipitando as sociedades na violência mais extrema.

Mantendo-se fiel à herança girardiana sobre a explicação da fundação das sociedades e culturas e, profundamente influenciado pelos desenvolvimentos contemporâneos da física, da teoria dos sistemas dinâmicos à termodinâmica do não-equilíbrio passando pela física dos sistemas desordenados, Jean-Pierre Dupuy, investigador das catástrofes, defenderá a tese de que todo o sistema social tende a decompor-se sob o fenómeno do pânico e que este mal é interno à ordem social e contido por ela.¹³⁷ Se o estado de pânico ameaça as sociedades da desagregação, da decomposição, da pulverização,

¹³³ COSTA DIAS S., José Miguel – *op.cit.*, pp. 14-15

¹³⁴ Cf. Ibidem. p. 15

¹³⁵ Cf. Ibid.

¹³⁶ Cf. DUPUY, Jean-Pierre – *Ordres et Désordres, Enquête sur un nouveau paradigme*. Paris: Éditions du Seuil, la Couleur des Idées, 1990, p. 123

¹³⁷ Cf. DUPUY, Jean-Pierre – *La Panique*. Paris: Les empêcheurs de tourner en rond/ Le Seuil, 2003, pp. 10-11; Cf. Ibidem. p. 94

ele é também totalização, formação de um todo. Esta concepção de pânico, enquanto fenómeno de dissolução e de totalização das sociedades, estende-se ao mercado: a desordem que mina, decompõe interna e permanentemente a forma social do mercado é também aquela que a ordena, a constitui. O pânico, como simultaneamente estruturante e desestruturante das comunidades, encontra ressonância na designação da hierarquia social como «englobamento do contrário» formulada por Louis Dumont. Este defende o princípio de uma «hierarquia entrelaçada», uma hierarquia que se inverte no seu interior: o elemento superior ao nível englobante torna-se inferior ao nível englobado e reciprocamente. Inspirando-se dos trabalhos de Louis Dumont, acrescentando-lhe considerações de Roberto da Matta, Jean-Pierre Dupuy sublinha que a ordem social, garantida pelo sagrado, não só contém a ameaça da sua decomposição como também produz as ritualizações dessa mesma desordem – por exemplo, o carnaval no Brasil. Esta transição para as ciências sociais da ideia forjada na física de que a desordem (em falência) possa preceder a ordem que a contém (possuí e retém) e, portanto, de uma passagem fluida do estado de ordem para o estado de desordem nos sistemas simples, baseia-se na ideia de que estes podem possuir bacias de atractores ordenados (pontos fixos, estados estacionário) e desordenados (caos) que se revelam intimamente ligadas.¹³⁸

Se René Girard atribui ao mecanismo sacrificial organizador e estruturador das sociedades e culturas, o nome de «Satanás», em Bloom, «Lúcifer» aparece como o *alter-ego* da «mãe natureza», um organizador ambicioso e poderoso inerente à natureza cuja força fecunda e criativa implica necessariamente a disseminação de qualquer sistema, isto é, a ruína, a destruição e a morte. Bloom não faz mais do que demonizar a cegueira própria da natureza e a sua ausência de finalidade na sua dinâmica e evolução. Esta margem de incerteza e de miopia com a qual os homens se deparam relativamente às reacções da mãe-natureza obriga-nos assim a uma maior vigilância e necessidade de previsão dos efeitos secundários e colaterais no seu processo evolutivo.

Para além da violência inerente à dinâmica da natureza, o nome de «Lúcifer», reenvia-nos à rivalidade e à inveja que se instala entre os homens e as nações e que estão na origem dos maiores conflitos: o mito de «Lúcifer» conta a história do anjo mais magnífico do paraíso, um anjo respeitado, sedutor, poderoso, imponente, que foi expulso do paraíso, exilado para o inferno, debaixo da terra, por querer tomar o poder divino e apoderar-se do

¹³⁸ Cf. Ibidem. pp. 20-95; Cf. DUPUY, Jean-Pierre – *La Marque du Sacré*. Paris: Carnets Nord, 2008, pp. 9-10

trono de Deus¹³⁹. Desta perspectiva avista-se uma condição e um devir humano pessimista, assente na ideia de que o mal fundamenta-se no egoísmo dos genes, segundo a teoria evolucionista chamada de «neo-darwinismo», sendo constitutivo da nossa estrutura biológica mais fundamental como também o fundamento da sociedade mais natural¹⁴⁰:

Resultado: das nossas melhores qualidades decorre o que há de pior em nós. Do nosso ardente desejo de nos reunirmos provém a nossa tendência para nos despedaçarmos. Da nossa devoção para o bem resulta a nossa propensão em cometer as mais infames atrocidades. Do nosso engajamento para com os nossos ideais nasce a nossa justificação para odiar. Desde o início da história, somos cegados pela capacidade do mal em exibir uma máscara de altruísmo. Não vemos que as nossas maiores qualidades nos conduzem, muitas vezes, às acções que mais repugnamos: o homicídio, a tortura, o genocídio e a guerra. Há milhares de anos que os homens e as mulheres olham para as ruínas dos seus lares perdidos e para os seus mortos adorados que nunca mais voltarão a ver vivos, e pedem que as suas lanças sejam transformadas em podão e que a humanidade receba o dom da paz; mas as preces não bastam. Para destruir a maldição que a Mãe Natureza construiu em nós, precisamos de um novo olhar sobre o homem, de um meio de reformar o nosso destino.¹⁴¹ [...]. Devemos construir uma imagem da alma humana que funcione. Não uma visão romântica da Natureza que nos tome nos seus braços para nos salvar de nós mesmos, mas o reconhecimento que o inimigo está em nós e que é a Natureza que o colocou. Devemos olhar de frente o rosto sangrento da Natureza e tomar consciência do facto de que ela nos impôs o mal por alguma razão. E, para frustra-la, devemos compreender esta mesma razão.¹⁴²

Esta visão violenta da natureza constitui a outra face de uma posição sobre o religioso, posição que, embora de espírito ateu, segreda, como diria Jacques Derrida, uma certa saudade e desejo de encontrar Deus:

¹³⁹ Cf. BLOOM, Howard – *Le Principe de Lucifer*. Trad. A. Flouriot. Paris: Éditions le Jardin des Livres, 2003, pp. 22-25

¹⁴⁰ Cf. Ibidem. pp. 21-25; Cf. Ibidem. p. 47

¹⁴¹ *Résultat: de nos meilleurs qualités découle ce qu'il y a de pire en nous. De notre ardent désir de nous réunir provient notre tendance à nous déchirer. De notre dévotion envers le bien résulte notre propension à commettre les plus infâmes atrocités. De notre engagement envers les idéaux naît notre excuse pour haïr. Depuis de début de l'histoire, nous sommes aveuglés par la capacité du mal à porter un masque d'altruisme. Nous ne voyons pas que nos plus grandes qualités nous mènent souvent aux actions que nous abhorrons le plus: le meurtre, la torture, le génocide et la guerre. Depuis des millénaires, les hommes et les femmes regardent les ruines de leurs foyers et les morts adorés qu'ils ne reverront plus vivants, puis demandent que les lances soient transformées en émondoirs et que l'humanité reçoive le don de la paix; mais les prières ne suffisent pas. Pour détruire la malédiction que Mère Nature a construite en nous, nous avons besoin d'un autre regard sur l'homme, d'un moyen de refaçonner notre destin.* Ibidem. pp. 23-24

¹⁴² *Nous devons construire une image de l'âme humaine qui fonctionne. Non pas une vision romantique de la Nature nous prenant dans ses bras pour nous sauver de nous-mêmes, mais une reconnaissance du fait que l'ennemi est en nous et que la Nature l'y a placé. Nous devons regarder en face le visage sanglant de la Nature et prendre conscience du fait qu'elle nous a imposé le mal pour une raison. Et, pour la déjouer, nous devons comprendre cette raison.* Ibidem. pp. 24-25

Porque Deus não existe, cabe a nós de fazer o seu trabalho. Deus não é um ser, mas uma aspiração, um presente, uma visão, um objectivo a atingir. Devemos assumir a responsabilidade de transformar este Universo num lugar justo, transformar as penas em compreensões, as novas visões em alegria, permitir às novas gerações de tocar o céu. É o trabalho de uma deidade e a deidade é o poder que reside em nós.¹⁴³ A divindade superior é aquilo ao que, você e eu, somos obrigados a aspirar, aquilo em que devemos nos tornar.¹⁴⁴ [...] Deus é o nosso destino fazendo-nos sinal. Deus é um desafio lançado a nossa boa vontade, o desafio de reconstruir um planeta, um cosmos, uma cultura, e um espírito.¹⁴⁵

É com uma certa ironia que Howard Bloom qualifica de «santa trindade do princípio de Lúcifer» os três elementos fundamentais que regem a evolução da «mãe natureza», o bem terrestre e a criatividade humana: o «super-organismo», os «memes» e a «ordem da precedência».¹⁴⁶ Uma lógica sacrificial ligaria estes três elementos interdependentes, elementos responsáveis pela tendência destrutiva da natureza e da humanidade. Segundo Howard Bloom, o paradoxo de Lúcifer reside no seguinte facto: os mecanismos internos de auto-destruição dos seres humanos garantem, por um lado, a nossa pertença a um organismo social superior, a nossa sobrevivência, precisamente através da interacção com outros organismos graças à ligação social, vital para os seres humanos e, por outro lado, o nosso isolamento e a nossa morte.¹⁴⁷ Isto porque, se é verdade que somos peças integradas num super-organismo ao qual damos vida e do qual recebemos vida, uma vez que desta interacção depende a sobrevivência dos organismos, nunca deixamos de seres peças de substituição e, por isso, descartáveis quando a nossa existência deixa de ser útil e justificada.¹⁴⁸ Howard Bloom compara os super-organismos, sejam eles biológicos ou sociais, a uma espécie de «besta vil e repugnante» que, actuando independentemente dos seus compostos, auto-sustenta-se, apartando os microrganismos inúteis que não são mais do que simples resíduos, lixos, a eliminar.¹⁴⁹ Os super-organismos sociais e culturais (massas cooperativas em geral como tribos, famílias, nações, etc.) são construídos por

¹⁴³ [...] *puisque'il n'y a pas Dieu, c'est à nous de faire son travail. Dieu n'est pas un être, mais une aspiration, un cadeau, une vision, un but à atteindre. Nous, nous devons assumer la responsabilité de transformer cet Univers en un lieu juste, transformer les peines en compréhension, les nouvelles visions en joie, permettre aux nouvelles générations de toucher le ciel... C'est le travail d'une déité et la déité c'est la puissance qui réside en nous.* BLOOM, Howard – *Le Prince de Lucifer*, Tome 2, *Le Cerveau Global*. Trad. A. Flouriot et C. Hennebault. Paris: Éditions Le Jardin des Livres, 2003, p. 372

¹⁴⁴ *La divinité supérieure est ce à quoi, vous et moi, sommes obligés d'aspirer, ce qu'il nous faut devenir.* Ibidem. p. 369

¹⁴⁵ *Dieu est notre destiné nous faisant un signe. Dieu est un défi lancé à notre bon vouloir, le défi de construire une planète, un cosmos, une culture, et un esprit.* Ibidem. p. 370

¹⁴⁶ Cf. Ibidem. p. 431

¹⁴⁷ Cf. Ibidem. pp. 96-103; Cf. Ibidem. p. 430

¹⁴⁸ Cf. Ibidem. p. 32

¹⁴⁹ Cf. Ibidem. p. 93

memes, ideias, visões, fragmentos de nada que saltam de espíritos em espíritos infectando estes para neles se recopiar freneticamente.¹⁵⁰ Os memes são replicadores culturais que ajudam a contornar as nossas condicionantes biológicas de modo a garantir a conexão, a manutenção e a sobrevivência dos super-organismos. Os memes estão no fundamento das diversas sociedades, línguas e culturas e de uma espécie de «cimento social» que permite a identificação e a unificação das mais variadas civilizações. Howard Bloom acrescenta que o sucesso de um meme e, portanto, a sua veracidade, depende fundamentalmente do lugar que este ocupa no cimento social.¹⁵¹ Para além dos memes, Howard Bloom defende também que, na origem e na conservação dos super-organismos sociais está a inveja, o ódio e o medo, que decorrem de um sentimento mais amplo que é a frustração pessoal e social, ódio frequentemente direccionado para organismos inferiores e marginais cuja principal finalidade é a coesão social.¹⁵² Da sedimentação da coesão social e do espírito de grupo está o fenómeno da precedência, a capacidade de diferenciação e de estabelecer hierarquias entre organismos.¹⁵³

Howard Bloom inspira-se ainda em Dawkins ao sustentar que os seres humanos e os grupos sociais não passam de simples marionetas, utensílios complexos de minúsculas moléculas, reservatórios destinados a serem conduzidos por grupos de replicadores que são os genes. A finalidade última dos genes está na auto-reprodução e invasão do mundo.¹⁵⁴ As manifestações de comportamentos consideramos altruístas não são mais do que comportamentos individualistas e egoístas que resultam de estratégias mais eficazes, ou da continuidade dos genes,¹⁵⁵ ou de alívio social, no sentido de que os super-organismos, no qual fazemos parte, sacrificam alguns dos seus componentes para um interesse maior. Howard Bloom sustenta esta última posição referindo as expressões de «suicídio altruísta» usado pelo sociólogo Emile Durkheim, uma forma de autodestruição que tinha como finalidades, por um lado, aliviar o grupo social de um fardo para o bem do todo e, por outro lado, a «negação violenta do instinto de auto-preservação à favor do instinto social» segundo o antropólogo Marcel Mauss.¹⁵⁶ Por outro lado, a capacidade de altruísmo absoluto, ou de dom de si mesmo, muitas vezes testemunhada em relação às pessoas que nos são mais próximas, familiares, constitui uma realidade ilusória: geneticamente falando,

¹⁵⁰ Cf. Ibidem. p. 141

¹⁵¹ Cf. Ibidem. p. 155

¹⁵² Cf. Ibidem. p. 137

¹⁵³ Cf. Ibidem. pp. 30-33

¹⁵⁴ Cf. Ibidem. p. 75

¹⁵⁵ Segundo Dawkins, “o amor universal e o bem-estar da espécie como um todo são conceitos que, simplesmente, não possuem sentido do ponto de vista evolutivo”. Ibidem. p. 23. A menos que consideremos o «bem-estar» apenas em termos de «hipóteses de sobrevivência». Cf. Ibidem. p. 25

¹⁵⁶ Cf. Ibidem. p. 80

trata-se apenas um gene que se auto-destrói de modo a melhor proteger outras cópias existentes noutros corpos.¹⁵⁷ Assim, podemos dizer que tanto na sobrevivência, através da concorrência como forma de cooperação entre indivíduos, como os mecanismos de negação da nossa própria existência, os chamados «mecanismos de auto-destruição», podem ser explicados pela lei fundamental do egoísmo do genes: é precisamente através destes mecanismos de autodestruição que os super-organismos procedem às substituições de organismos inferiores, segundo o seu interesse. Segue-se, ainda, a ideia de que um determinado grupo terá maiores probabilidades de sobreviver se os seus membros individuais estiverem mais preparados do que o grupo rival para se sacrificarem pelo bem-estar da colectividades, colocando os seus interesses egoístas acima do grupo.¹⁵⁸ Olhando para o pensamento de Howard Bloom de um ponto de vista da evolução da consciência religiosa na cultura (René Girard, Paul Ricoeur e Jacques Derrida), podemos dizer que o altruísmo, comportamento aparentemente observados nalguns elementos, não passa de uma variação das manifestações do sagrado.

Para Howard Bloom, os super-organismos são sistemas auto-organizadores superiores. Num sentido alargado, entende-se por «auto-organização», um conjunto de fenómenos (naturais, ou artificiais, ou reais, ou virtuais) de formação espontânea numa ordem dinâmica emergente de um conjunto de unidades em interacção.¹⁵⁹ Os sistemas auto-organizadores são sistemas autónomos: são não só capazes de agirem ou de comportarem-se segundo leis e regras ditadas por eles próprios, acções e comportamentos que serão tratados como constitutivos de uma identidade distinta, como também de se manterem de forma adaptativa exercendo acções funcionais no meio circundante variável.¹⁶⁰ Mas o que é próprio ainda de um sistema auto-organizador é sobretudo a sua capacidade de se reproduzir, em engendrar a organização que o define como estrutura e, portanto, de gerar uma estrutura aparentemente finalizada evoluindo para uma complexidade crescente.¹⁶¹

Imitando o gesto da desconstrução de Jacques Derrida, procedermos, neste estudo, a uma espécie de teste da amplitude e das possibilidades semânticas dos conceitos chave a

¹⁵⁷ Cf. Ibidem. p. 133

¹⁵⁸ Cf. DAWKINS, Richard – *O Gene Egoísta*. Trad. A. P. Oliveira e M. Abreu. Lisboa: Gradiva, 2003, pp. 28-29

¹⁵⁹ Cf. MORENO, Alvaro – “Auto-organisation, Autonomie et Identité (Introduction)”. In: MEYER, Michel (Dir.) – *Auto-organisation, Autonomie et Identité. Revue Internationale de Philosophie*, nº2. Paris: PUF 2004, p. 140; Cf. Ibidem. p. 135

¹⁶⁰ Cf. Ibid.

¹⁶¹ Cf. MATURANA R., Humberto e VARELA G., Francisco – *De Máquinas y Seres Vivos. Autopoiesis: la Organización de lo Vivo*. Viamonte: Editorial Universitaria e Grupo Editorial Lumen, 2004, p. 63; Cf. DUPUY, Jean-Pierre – *Ordres et Désordres, Enquête sur un nouveau paradigme*. op.cit. p. 110; Cf. Ibidem. p. 117

partir dos quais se edifica o universo bloomiano. Procuraremos demonstrar que a conclusão a que chega Howard Bloom, a de que a natureza é violenta, constitui apenas uma perspectiva, podendo ser delineada, a partir das premissas bases usadas por Howard Bloom, uma concepção diferente da ideia de que a condição humana reduz-se, e isto de forma eliminativa, à lógica sacrificial. A tarefa exigirá, num primeiro momento, que clarifiquemos em que consiste o movimento da desconstrução segundo Jacques Derrida. Num segundo momento, já desconstruindo a posição de Howard Bloom, aproveitaremos para estudar a noção de «auto-organização» e, nomeadamente de «autopoiesis» realçando, nela, o lugar da informação, o atrator intelectual emergente no nosso século, assim como as diversas formas de manifestações da «informação» que, de alguma forma, dão conta de uma lacuna conceptual. Este nosso caminho justifica-se, não somente porque o presente trabalho académico exige o estudo da noção de informação, mas também porque a concepção de «ordem» de alguns biólogos como Francisco Varela e, principalmente, Henri Atlan, são mais próximos da ideia de rito e de mecanismo sacrificial de René Girard do que o estruturalismo para o qual a noção de ordem é primeira e indubitavelmente dada, adquirida.¹⁶² Através da abordagem da auto-organização e da memética, aproveitaremos, para trazer à tona uma noção de informação que antecede a noção de imitação, entendida quer na acepção de René Girard, imprescindível na elaboração da teoria do sacrifício e da psicologia interindividual («*mimesis*»), quer no pensamento de Paul Ricoeur, relativamente à constituição da identidade narrativa («*mimesis*»), quer na perspectiva de Jacques Derrida, designadamente no processo de luto, necessário na criação artística e intelectual (iterabilidade). Por último, veremos emergir uma possível naturalização da noção de desconstrução segundo Jacques Derrida apoiando-nos quer na desconstrução da consciência e do seu teatro cartesiano operada por Daniel Dennett, herdeiro da desconstrução da metafísica da subjectividade e do esvaziamento do sujeito que a primeira cibernética operou, quer nas recentes tentativas da elaboração de uma ciência dos memes, a «memética».

¹⁶² Cf. GIRARD, René – “La Littérature et l’Anthropologie (Annexes).” In: *La Conversion de l’Art*. Paris: Carnets Nord, 2008, p. 207. Henri Atlan observa um paralelismo estreito entre a evolução da teoria literária e a evolução da biologia na sua caminhada para um vitalismo. Influenciado pelos filósofos da vida, os românticos do século XIX concebiam a obra de arte como uma unidade orgânica, portadora de mistério na sua emergência (mistério que tenderá a desaparecer com as análises desmistificadoras dos formalistas relativamente à estrutura e à organização interna dos sistemas vivos), reagindo contra o mecanicismo da era industrial resultante do triunfo da máquina e do autómato sob controlo, encarados como repetitivos, impessoais e mortos. Esta concepção de máquina mudará com o aparecimento da cibernética e, com ela, de mecanismos artificiais novos, não repetitivos, abertos a possibilidades de criação e, por isso, tomados como «máquinas naturais» Cf. ATLAN, Henri – *Le Vivant Pós-génomique ou Qu’est-ce que l’auto-organisation?* Paris: Odile Jacob, Sciences, 2011, pp. 89-91

Aquilo que nos interessa fundamentalmente nesta primeira parte da nossa investigação, contrariando a tese de Howard Bloom, é reforçar, por um lado, a convicção de Paul Ricœur de que, se o mal é radical, ele não é, certamente, originário e, por outro, ainda seguindo a sugestão de Paul Ricœur, repensar a tradição do sacrifício a partir do dom com a esperança de que o dom prevaleça sobre a ideia vindicativa da necessidade de derramar sangue inocente.¹⁶³ Trata-se de afirmar a esperança mediante uma interpretação sacrificial da cultura acreditando que “onde «abunda» o mal, «superabundará» o bem”.¹⁶⁴

¹⁶³ Cf. RICOEUR, Paul – “Lectures et Méditations Bibliques”. In: *La Critique et la Conviction*. op.cit. p. 241

¹⁶⁴ ABEL, Olivier e PORÉE, Jérôme – “Esperança”. In: *Vocabulaire de P. Ricoeur*. Trad. M. L. Portocarrero F. Silva e L. A. Umbelino (Coord.). Coimbra: Minerva Coimbra, 2010, p. 45

Capítulo 2

A Desconstrução

A (In-)Suspeitável Voz Testemunhal da Desconstrução

Na interpretação de Cora Diamond, Wittgenstein aponta para a ideia de que para compreender uma determinada obra, uma determinada produção intelectual ou artística, em toda a sua profundidade, é necessário, antes de qualquer atitude, aventurar-se na tentativa de compreender o autor, conferindo assim à filosofia uma dimensão ou um impulso inegavelmente autobiográfico, com uma preocupação ética relativamente à abordagem ao mundo, preocupação que se esvanece na atribuição de sentido à comportamentos, formas de vida, experiências, predominantemente consideradas estranhas, invulgares ou inéditas, moralmente escandalosas e, por isso, aparentemente sem sentido (ética do sem sentido).¹⁶⁵ Jacques Derrida vai mais longe do que Cora Diamond ao semear a ideia de que toda a leitura profundamente compreensiva, envolvente, semelhante à decodificação de uma obra filosófica, supera qualquer conhecimento autobiográfico do autor lido ou estudado, conhecimento que possibilita a desconstrução da obra, acedendo assim àquilo que, nele, permanece segredo e, portanto, sagrado. Isto porque a atribuição de sentido àquilo que aparece inicialmente desprovido de sentido e, portanto, despercebido à análise, revelando silêncios, é igualmente a tarefa da desconstrução. Esta atitude, própria do olhar desconstrutor, aparece claramente quando, no seu texto intitulado *O Monolinguismo do Outro*, Jacques Derrida revela a inspiração primeira da desconstrução: o testemunho de um filósofo franco-magrebino obcecado, desde a infância, pela aspiração à pertença, à apropriação, da língua única (neste caso, o idioma francês), simultaneamente primeira, originária, materna e segunda, estranha, inalcançável, obsessão ultrapassável no gesto da auto-criação ou, mais exactamente, na experiência do luto (*deuil*) dos *vários idiomas* que, no filósofo, se implantam (*greffer*), se organizam e se *auto-nomizam*, testemunhando vivências num «isto» simultaneamente singular e universal. Num certo sentido, podemos dizer que a

¹⁶⁵ Cf. DIAMOND, Cora – *L'Importance d'être Humain*. Paris: Quadrige/PUF, 2011, pp. 221-270

desconstrução seria impossível ao agente incapaz de «rir de si próprio» e de apreciar a ironia, potencial destabilizadora de conceitos e das certezas.

Ouso portanto apresentar-me aqui a ti, *ecce homo*, paródia, como franco-magrebino exemplar, mas desarmado, com acentos mais ingênuos, menos vigiados, menos educados. *Ecce homo*, porque se trata mesmo de uma «paixão», há que não sorrir, o martírio do franco-magrebino que desde o nascimento, desde o nascimento mas também de nascimento, na outra costa, a sua, nada escolheu, e nada compreendeu, no fundo, e que ainda sofre e testemunha.¹⁶⁶ [...] Em que é que a paixão de um martírio franco-magrebino poderá então testemunhar por este destino universal que nos vota a uma única língua mas interditando-nos a sua apropriação, ligando-se tal interdito à própria essência da língua ou antes da escrita, da marca, da dobra da remarca?¹⁶⁷ [...] o monolinguismo imposto pelo outro, [...] por uma soberania de essência sempre colonial e que tende, reprimivelmente e irreprimivelmente, a reduzir as línguas ao Uno, isto é, à hegemonia do homogêneo. Verifica-se isto por todo o lado – por todo o lado em que na cultura esta homo-hegemonia está em acção, apagando as dobras e alisando o texto. [...] O monolinguismo do outro seria [...] esta soberania, esta lei vinda de algures, sem dúvida, mas seria também [...] a própria língua da Lei. E a Lei como Língua. A sua experiência seria aparentemente *autónoma*, porque tenho de a falar, a esta língua, e de a apropriar para a ouvir *como* se eu próprio ma desse; mas ela permanece necessariamente, assim o quer no fundo a essência de toda a lei, *heterónoma*. A loucura da lei aloja para todo o sempre a sua possibilidade no foro desta auto-heteronímia.¹⁶⁸

Quanto a este tão enigmático valor da atestação, isto é, da exemplaridade no testemunho, eis uma primeira questão, a mais geral sem dúvida. O que é que acontece quando alguém vem descrever uma «situação» pretensamente singular, a minha por exemplo, e a descreve testemunhando-a em termos que o ultrapassam, numa linguagem cuja generalidade assume um valor de certo modo estrutural, universal, transcendental ou ontológico? Quando o primeiro vindo subentende: «O que vale para mim, insubstituivelmente, vale para todos. A substituição está em curso, já operou, cada um pode dizer, para si e de si, a mesma coisa. Basta que me ouçam, e eu sou o refém universal». Como descrever então esta vez, como designar esta única vez? Como determinar isto, um isto singular cuja unicidade reside justamente no testemunho único, no facto de que certos indivíduos, em certas situações, atestam os traços de uma estrutura todavia universal, revelam-na, indicam-na, dão-na a ler «mais vivamente», mais em carne viva como se diz e

¹⁶⁶ DERRIDA, Jacques – *O Monolinguismo do Outro ou a Prótese de Origem*. Trad. F. Bernardo. Porto: Campo das Letras, Campo da Filosofia, 2001, p. 33

¹⁶⁷ Ibidem. p. 42

¹⁶⁸ Ibidem. p. 56

sobretudo porque se o diz de uma ferida, mais vivamente e *melhor do que os outros*, e por vezes únicos no seu género? Únicos num género que, facto que aumenta ainda mais o incrível, se torna por sua vez exemplo universal, cruzando e acumulando assim as duas lógicas, a da exemplaridade e a do hóspede como refém?¹⁶⁹

Se Jacques Derrida encara a sua obra, conhecida pela inauguração da desconstrução da metafísica ocidental, como uma tentativa de libertar o pensamento da ilusão de uma origem única, de uma linguagem pura e de categorias estáveis, para explicar essa mesma origem, o filósofo reconhece na sua condição de franco-magrebino a inspiração de uma obra de pendor filosófico, inspiração que assume a forma de um «testemunho». A desconstrução encontra o seu fundamento no testemunho do filósofo franco-magrebino que, em última análise, não seria possível sem a «memória exemplar», memória repleta de «solicitude» – *«mémoire-souci»* – que releva do «fundamental» voltado para o homem e participa da eternidade. É com a noção de «memória exemplar», sugerida por Tzvetan Todorov, que pretendemos explicar a passagem do testemunho, narrativa essencialmente excepcional, singular e privada, para a universalidade, a ambição do discurso filosófico. Como nota Françoise Mies, o testemunho não é refractário nem à universalidade, nem à filosofia, porque, para além de veículo privilegiado de manifestação de sentido, a narrativa testemunhal pode ser transportada para outros discursos¹⁷⁰ e constituir uma chave interpretativa e interventiva em outros contextos. Segundo Todorov, a memória exemplar advém graças à superação da memória literal, intransitiva e incomensurável. Esta última é caracterizada como estéril porque limitada pela contiguidade directa entre o passado e o presente e, conseqüentemente, resistente ao processo de luto e de racionalização, necessário para o debate público: trata-se da tendência para a sacralização das lembranças, isto é, do estender as consequências do traumatismo inicial a todos os momentos da existência, condenando as pessoas associáveis ao autor inicial do acontecimento traumático e do sofrimento causado. Ora, a memória exemplar surge, precisamente, aquando da concretização de uma tripla operação psicológica: a análise (ou luto), a analogia e a generalização. A análise tem como efeito o luto, a aceitação da realidade, através do trabalho de domesticação, de marginalização das memórias e cujo resultado é o afastamento do sofrimento causado pela lembrança do acontecimento traumático. A generalização consiste no processo de transformar o acontecimento em instância de uma

¹⁶⁹ Ibidem. pp. 33-34

¹⁷⁰ Cf. MIES, Françoise – “l’Herméneutique du Témoignage en Philosophie. Littérature, Mythe et Bible”. In: *Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques*. N°81. Paris: J. Vrin, 1997, p. 5

categoria mais geral e usá-lo como modelo para uma melhor compreensão de situações novas envolvendo outros agentes. Esta última não se faz sem a analogia, isto é, o colocar em relação os factos, fazendo comparações que permitem evidenciar semelhanças e diferenças. Da analogia e da generalização advém o *exemplum* e a lição herdada potencialmente libertadora. A capacidade libertadora e renovadora de justiça, própria da memória exemplar, está na mobilização do passado para o presente, particularmente no caso do combate às injustiças sofridas.¹⁷¹ Deste modo, podemos dizer que, ao testemunhar e privilegiando assim a memória exemplar, a testemunha coloca o passado ao serviço do presente, operando neste e procurando actuar no interior de uma situação nova a partir de uma situação passada, exterior e análoga. Se, inspirando-nos em Tzvetan Todorov, acreditamos que é graças à memória exemplar que o testemunho se torna possível, nada nos impede de concluir que a memória exemplar sustenta e fundamenta o testemunho.

Correlativo do mistério da passagem para a universalidade do testemunho, é o mistério que envolve tanto o olhar desconstrutor como a compreensão da obra em desconstrução, mistério que se manifesta na coincidência, na correspondência ou sincronia entre ambas as instâncias e na consequente incapacidade de delimitar o reflexo das identidades, a obra desconstruída e o filósofo desconstrutor. O desejo de Deus é o desejo da compreensão de si próprio – do Eu mas também do outro em geral e quem diz outro, diz o mundo, a cultura, a humanidade – através da sua relação com Deus; o desejo de compreensão que surge numa consciência capaz de reflexão sobre a sua existência e a sua acção, sobre a negatividade que, constantemente, a afecta e que faz dela uma consciência singular no interior de uma subjectividade, da qual não pode se desprender, e a partir da qual aspira à justificação e à libertação.¹⁷² O desejo de compreensão do eu através de outrem, que Jean Nabert acredita ser um primeiro sinal do desejo de Deus, é a razão de ser da desconstrução se entendermos que esta, quando aplicada às narrativas, revela, graças à escrita, mais do que o autor ousaria confessar a si próprio. Assim, se a desconstrução manifesta-se intrinsecamente ligada ao segredo, à confissão e, implicitamente à comunicação, ligação que permite a renovação do pensamento e a sobrevivência do autor no perpetuar das gerações, podemos dizer que ela participa no desabrochar de um pensamento testemunhal e, até mesmo, de uma filosofia do testemunho – ética do testemunho. À este nível, o testemunho reveste uma conotação mais moral e religiosa, estreitamente ligada à distância e à invisibilidade (prova enquanto provação; «*épreuve*»), do

¹⁷¹ Cf. TODOROV, Tzvetan – *Les Abus de la Mémoire*. Paris: Arléa, 2004, pp. 30-46

¹⁷² Cf. NABERT, Jean – *Le Désir de Dieu*. Paris: Les Éditions du Cerf, La Nuit Surveillée, 1996, p. 21

que meramente ocular e judicial onde predomina o visível (prova material verificável):¹⁷³ mais do que a narração, o discurso ou o depoimento (oral ou escrito) de acontecimentos observados no passado, acontecimentos tornado presente, reportados, repetidos inúmeras vezes por uma terceira pessoa, a testemunha, simultaneamente, espectadora e sobrevivente («*superstes*») aos acontecimentos rememorados, o testemunho é o compromisso da testemunha com a verdade «sofrida» («*éprouver*»), suportada («*endurance*»), interpretada e recebida como realidade anterior, preexistente, transcendente e invisível («*superstition*»), através da acção íntegra, implacável e transfiguradora para uma nova ordem. Nesta lógica, a testemunha é receptáculo da Verdade. Da mesma forma que, no pensamento de Jacques Derrida, a escrita («*arque-escrita*») é separação ou diferenciação na unificação, «abertura», «cedência de lugar», «criadora de espaços» para o advir de diferentes concepções, de novas realidades e de outros mundos. A escrita aparece como o (não-)lugar onde advém ou, como diria Henri Bergson, sobrevém algo que *poderia não ter sido*, algo que *não teria sido* sem a existência de determinadas circunstâncias e sem certos homens ou, provavelmente, sem um certo homem.¹⁷⁴

Dedicaremos este capítulo à abertura de caminhos para a defesa da tese de que, mais do que a justiça (absoluta), aquilo que, simultaneamente, sustenta, possibilita e constitui o devir da desconstrução, é antes o testemunho (absoluto) graças à sua referência ao Bem, à Verdade, além da Justiça (absoluta). No nosso entender, todo o movimento da desconstrução trabalha para o advir do testemunho que, por sua vez, possibilita a desconstrução de falsas transcendências que turvam a cultura e a realidade. Relembremos que a nossa pretensão, neste trabalho, é fazer estremecer, sem nunca refutá-la, a tese girardiana de que o mecanismo sacrificial, dissimulado nos mitos fundadores e em outras narrativas de perseguição, é fundacional. Pois, se aquilo que é fundacional é a culpabilidade da colectividade homicida perante o crime, culpabilidade implícita na reviravolta benéfica e salutar do estatuto da vítima que integra o rito sacrificial e abre à consciência do pecado e à dimensão religiosa (Paul Ricoeur), então o testemunho revela-se mais fundamental do que o mito na emergência das culturas. Sendo assim, defendemos que o testemunho absoluto é a condição de possibilidade da desconstrução e, por isso, permanece «indesconstrutível». O objectivo deste capítulo é a apresentação do pensamento de Jacques Derrida, nomeadamente o percurso de «quase-conceitualização» e de caracterização da

¹⁷³ Cf. PIERRON, Jean-Philippe – *Le Passage de Témoin. Une Philosophie du Témoignage*. Paris: Cerf, 2006, p. 31

¹⁷⁴ Cf. BERGSON, Henri – “As Duas Fontes da Moral e da Religião”. Trad. M. S. Pereira (Lisboa: Almedina). In: *Bergson. As Duas Fontes da Moral e da Religião * A Evolução Criadora*. Madrid: PRISA INNOVA, S.L., (Lisboa: Almedina/Edições 70), 2008, p. 74

desconstrução que, embora de origem aparentemente dúbia, nasce no seio da filosofia e se orienta, desde a *origem*, para o testemunho.¹⁷⁵

A justificação de uma dimensão testemunhal no pensamento derridiano, dimensão inclusa na construção e orientação do movimento da desconstrução, sai reforçada pelo interesse que Jacques Derrida manifestou, ao longo da sua obra, por determinadas personalidades, associadas à casos de perseguição e injustiça. Profundamente marcado pelo anti-semitismo da Argélia da sua infância – Argélia colonizada pelo governo francês de tradição católica –, Jacques Derrida guarda deste episódio traumático a compaixão para com as vozes oprimidas, escrevendo sobre e para elas, como o fez com José Rainha, o líder do movimento brasileiro dos trabalhadores rurais «sem-terra» (M.T.S.), com Mumia Abu-Jamal, um jornalista de rádio afro-americano, militante no «*Black Panther*» nos anos 1970, hoje apelidado «a voz dos sem vozes» («*the voice of voiceless*») e popular activista contra a opressão e a repressão racistas reinante no estado de Filadélfia; por fim, Nelson Mandela, político e activista preso por ter lutado contra a segregação racial em África do Sul. Jacques Derrida desenvolveu ainda a noção política de «cidades-refúgio», seguindo as pisadas de Emmanuel Lévinas.¹⁷⁶

Será, portanto, na qualidade de vice-presidente do «Parlamento Internacional dos Escritores»,¹⁷⁷ que Jacques Derrida expressará publicamente a sua indignação perante a fantochada que foi o processo de Abu-Jamal e o tratamento que este recebeu no «corredor da morte»: condenado à morte na prisão da Pensilvânia pelo homicídio de um agente policial, depois de um processo duvidoso com inúmeras irregularidades provocadas por pressões e por um juiz parcial, irregularidades judiciais que deram lugar às numerosas publicações detalhadas e fiáveis (dossiers, entrevistas, livros, filmes),¹⁷⁸ Abu-Jamal foi isolado e incessantemente torturado por agentes pelo facto de continuar a sua obra

¹⁷⁵ Como veremos mais adiante, a ideia de que a desconstrução sustenta-se e orienta-se para o testemunho, revelando uma vocação religiosa, não refuta a posição de Marc Goldschmit de que a desconstrução seja rigorosamente e radicalmente a-teológica e que esta condição seja a da possibilidade da escrita e do texto. Cf. GOLDSCHMIT, Marc – *Jacques Derrida, Une Introduction*. Paris: Pocket/La Découverte, 2003, p. 151.

¹⁷⁶ Em 1981, Jacques Derrida é preso sob a acusação de produção e tráfico de drogas no regresso de Praga onde animou um seminário clandestino, tendo, no mesmo ano, manifestado apoio aos intelectuais checos dissidentes e perseguidos através da criação da associação «Jan-Hus».

¹⁷⁷ Parlamento cuja luta consiste em protestar contra a violação de liberdade de expressão pública, contra as violências e as entraves à liberdade sofridas por homens e mulheres, intelectuais, escritores, sábios e jornalistas, por parte de forças governamentais ou não.

¹⁷⁸ Fala-se da ausência de uma investigação séria, da atribuição de um advogado designado pela sua incompetência, de contradições no depoimento das testemunhas oculares de acusação, do afastamento de uma testemunha ocular importante, um polícia, que poderia ter interferido à favor do acusado e, por fim, da detenção em plena audiência, por um motivo menor e totalmente estranho ao processo, de outra testemunha de defesa, Verónica Jones, cujo depoimento seria decisivo para a sentença, uma vez que reportava, não só a inocência de Abu-Jamal, mas também as ameaças sofridas por parte de agentes policiais, no dia seguinte ao homicídio, etc.

escrevendo, na prisão, o livro publicado sob o título, *Live from Death Row*, uma espécie de diário, de autobiografia, um testemunho sobre as condições miseráveis do corredor da morte e o tratamento indigno aplicados aos prisioneiros que neles esperam o fim dos seus dias. Para além de apelar a uma revisão do processo do jornalista, revisão em condições dignas e transparentes, nas quais o benefício da dúvida seria tido em conta e usado à favor do acusado presumido inocente e a sentença baseada em provas irrefutáveis, Jacques Derrida contesta não só a condenação, a sentença de pena de morte e as torturas infligidas à Abu-Jamal, como também, sublinhando os escritos autobiográficos de Abu-Jamal, pelo tratamento inumano dirigido aos negros em alguns estabelecimentos prisionais dos Estados- Unidos¹⁷⁹.

Jacques Derrida insurgir-se-á ainda diante do processo judicial feito a José Rainha, processo com carácter político e de grande carga simbólica, conduzido com a mesma má-fé e o mesmo desrespeito perante os direitos humanos, como ocorreu no caso de Abu-Jamal: acusado de homicídio pelo Tribunal de Vitória, no estado de Espírito Santo (Brasil) com uma pena de vinte e seis anos e meio de enclausuramento prisional, o mesmo tribunal não tomou em conta factos gritantes que poderiam ilibar o líder brasileiro, nomeadamente, o facto de que várias testemunhas, entre elas um oficial militar, confirmarem que, no dia do respectivo homicídio, ocorrido a 5 de Junho de 1988, José Rainha, se encontrava à milhares de quilómetros do local do crime, até porque havia mais de um ano que José Rainha não morava mais neste estado¹⁸⁰.

¹⁷⁹ Além do Parlamento Internacional dos Escritores, a revisão do processo de Abu-Jamal foi solicitada por outras organizações ou associações como a «Amnesty International», o «Pen Club», o «Movimento contra o racismo e para a amizade entre os povos» e por chefes de Estados como o Chanceler Kohl e o Presidente francês Jacques Chirac. Cf. DERRIDA, Jacques – "Pour Mumia Abu-Jamal". [Carta aberta à Bill Clinton, recebida pelo *Federal Priority Issues Office* na Casa Branca, ainda hoje sem resposta]. In: *Papier Machine*. Paris: Éditions Galilée, 2001, pp. 215-218; Cf. DERRIDA, Jacques – "Préface". In: ABU-JAMAL, Mumia – *En Direct du Couloir de la Mort*. Trad. J. Cohen. Paris: La Découverte, 2003, pp. 7-13.

¹⁸⁰ Este texto de Derrida carrega uma estremecedora ironia cujo efeito não pode ser outro do que a consternação diante da passividade dos sistemas perante a possibilidade de um injustiça penal e social: antes de abordar a problemática central do seu texto, Derrida inicia este partilhando da sua suposta ousadia em ter escrito ao Presidente Cardoso para lhe agradecer a sua gentileza, após um pedido de uma colega e amiga brasileira, em fazer chegar um visa a Santiago de Chili, onde se encontrava então o filósofo, para este poder entrar no Brasil e fazer uma conferência em São Paulo. Derrida testemunha que as perversões causadas por pequenas máquinas jurídico-administrativas podem ser resolvidas em dois tempos, no interior mesmo de um estado, por uma justa decisão. Contudo, em nota de rodapé, o autor assinala que, este mesmo texto – cujo assunto é a preocupação diante da possibilidade um inocente ser injustamente acusado – publicado no jornal francês *L'Humanité*, no dia 30 de Novembro de 1999, não foi suficientemente eficaz para ajudar José Rainha. Cf. DERRIDA, Jacques – "Pour José Rainha. Ce que je crois et crois savoir". In: *Papier Machine*. op.cit. pp. 333-336; Talvez esta nota revele que, para os nossos sistemas políticos e judiciais, o lugar dos filósofos intelectuais que discutem ideias, supostamente de grande interesse e importância científica, académica e talvez mesmo humanitária, é precisamente entre as quatro paredes das suas respectivas Universidades e nos congressos que estas exibem, não tendo os seus trabalhos qualquer relevância no espaço público político e, muito menos, na vivência das pessoas. Se assim for, o filósofo intelectual tem obrigação moral de «nadar» a contracorrente procurando assim formas, mecanismos susceptíveis de reavivar as consciências e mobilizar as pessoas na luta contra práticas dignas de um regime totalitário.

Para com a pessoa e a obra de Nelson Mandela, as palavras de ordem que Jacques Derrida exprime, são a de «admiração» e de «fascínio» perante a ideia do político ter «sido tocado», fascinado, cativado, ver acorrentado à lei, ao direito, mais propriamente, à «Declaração Universal dos Direitos Humanos», assim como às condições da sua possibilidade e respeitabilidade, a saber, a democracia parlamentar e a independência da justiça resultante da separação dos poderes. A ironia, mas também o paradoxo que emana deste encantamento e da obsessão pelos direitos mais dignos de um homem, está precisamente no facto de que, para servir plenamente esse ideal ou herança de justiça absoluta, Nelson Mandela teve de se apresentar como um «fora-da-lei», um transgressor digno de ser renegado pela lei convencionada pela comunidade branca da África do Sul, comunidade importadora e traidora do referido modelo político ao reivindicar o *apartheid*, um produto de exportação europeia. «*Apartheid*», palavra inglesa idiomática, não traduzida pelas outras línguas como se, na recusa da equivalência, estivesse o medo da contaminação pela monstruosidade da palavra e o terror que interdita todo o contacto entre negros e brancos, terror obsessivo que gera e alastra a pobreza, a miséria humana, o crime na e contra a humanidade; palavra política que, à semelhança dos campos de concentração, proclama a separação, a discriminação, a segregação, baseando-se numa impostura hierarquia originária ou quase-ontológica fundada num direito natural.¹⁸¹

O martírio de Nelson Mandela, a inabalável fidelidade na crença de uma democracia revolucionária, a qual daria luz a uma sociedade sem classes, sem propriedades e sem exploração humana,¹⁸² fidelidade que lhe custará mais de vinte e cinco anos de encarceramento, é precisamente a «prova» onto-antropológica da existência, entre os homens, de uma bondade absoluta esquecedora de si até ao dom (sacrificial) para a construção de uma sociedade e humanidade mais justa.

¹⁸¹ Como nota o autor, o *apartheid* instalou no sul de África uma crise económica grave na medida em que a segregação se revela nociva a economia do mercado, limita o livre empreendimento, o consumo interno, a mobilidade e a qualidade da mão de obra, crise reforçada por despesas improdutivas (policiais e administrativas). Cf. DERRIDA, Jacques – “Le dernier mot du racisme”. In: *Psyché. Invention de l'Autre*. op.cit. pp. 354-358

¹⁸² Cf. DERRIDA, Jacques – “Admiration de Nelson Mandela”. In: *Psyché. Invention de l'Autre*. op.cit. pp. 453-475

2.1. – Preliminares à Desconstrução

Simon Critchley acredita que a desconstrução de Jacques Derrida deve ser compreendida como exigência ética segundo Emmanuel Lévinas, isto é, como um constante questionamento da legitimidade das subjectividades (liberdade, espontaneidade) individuais aquando do face a face com o outro.¹⁸³ Embora Simon Critchley esteja certo, não podemos esquecer que a postura ética da desconstrução é precedida por um necessário gesto subversivo (que Emmanuel Lévinas chamaria de «ateísmo») que, como referimos antes, aproxima Jacques Derrida e Cora Diamond, colocando a desconstrução manifestamente mais perto da preocupação narcisista, da expressão literária e, sobretudo, do gesto «técnico-poético» que é a escrita. Todavia, em Jacques Derrida, se a escrita literária (inclusive a escrita poética e ficcional) tem uma essência, ela é «testemunhal» deixando-se, nela inscrever, a «data», realidade simultaneamente presente e ausente na narrativa e signo da interiorização metonímico de um acontecimento.¹⁸⁴ É a essência testemunhal da literatura que possibilita a universalização da singularidade – «singularidade universalizável»: se por um lado, o testemunho é singular, exemplar, inapropriável, ele é também universalizável, compreensível e traduzível.¹⁸⁵ Ora, toda a interiorização e, portanto, toda a rememoração de um determinado acontecimento é, inevitavelmente, sujeito às falsas memórias, ao engano, ao perjúrio, à mentira e à ficção, pervertendo assim o testemunho¹⁸⁶ cuja particularidade, no seu sentido absoluto, é a relação privilegiada com a verdade (absoluta), dispensando a prova material. Portanto, se a literatura é de essência testemunhal, o testemunho, enquanto narrativa das experiências e acontecimentos reportados, encontra-se constantemente ameaçado pela sua natureza literária, subversiva e contestatária.¹⁸⁷ Por outro lado, a indissociabilidade do testemunho e da literatura, pela incorporação da

¹⁸³ Cf. CRITCHLEY, Simon – “Déconstruction et Pragmatisme. Derrida est-il un ironiste privé ou un liberal public?” In: CRITCHLEY, Simon; DERRIDA, Jacques; LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal; RORTY, Richard – *Déconstruction et Pragmatisme*. Trad. J. Abriel, N. Doutey, Y. Kreplak. Besançon: Les Solitaires Intempestifs Éditions, Expériences Philosophiques, 2010, p. 75

¹⁸⁴ Cf. GOLDSCHMIT, Marc – *op.cit.*, p. 122

¹⁸⁵ Cf. Ibidem. pp. 125-126

¹⁸⁶ Em *Schibboleth pour Paul Celan*, Jacques Derrida demonstra que, nos escritos de Paul Celan, a «data» constitui a única testemunha da testemunha (o autor), testemunhando assim, de forma metonímica, o acontecimento do qual ela é o signo encriptado. No preciso momento em que a data «constata» o acontecimento, dizemos que ela o produz e o faz advir, retirando-se, apagando-se, ao mesmo tempo que se dá à testemunha (leitor). A data opera dois fenómenos distintos: porque encriptada, a data opera a dissimulação de todos os acontecimentos a que ela reenvia através da datação; porque testemunhal, a data pode nada dissimular neutralizando, pela exibição, a singularidade do(s) acontecimento(s). Cf. Ibidem. pp. 121-123

¹⁸⁷ Cf. Ibidem. p. 125

segunda pela primeira,¹⁸⁸ reenvia à impossibilidade de uma clara demarcação entre o testemunhal e o ficcional nas construções narrativas.¹⁸⁹ A literatura como condição de possibilidade da dissimulação (engano, ilusão ou perjúrio), da ficção dos acontecimentos e da refutação do testemunho tomado como falso, é aquilo que o testemunho (verdadeiro, responsável, sério e «real») segreda. No entanto, ao testemunhar um acontecimento que só existiu através dele, revelando-se assim um testemunho falso, o acontecimento «referenciado» terá sido numa estrutura de «experiência não experimentada» («*expérience inéprouvée*»).190 Daí a questão relativamente ao estatuto da «data» como «vestígio testemunhal» e da relação que ela estabelece entre a verdade e a ficção no âmbito da criação literária: será uma «data» algo de verdadeiro? Qual é a verdade desta ficção, a verdade não verdadeira desta verdade?¹⁹¹ Porque apenas a testemunha sabe (resta saber em que sentido podemos dizer que a testemunha sabe) se o seu testemunho é fictício ou real, ninguém pode testemunhar no lugar da, ou pela, testemunha.¹⁹²

Apesar das possíveis divergências que podemos encontrar entre Cora Diamond e Jacques Derrida, ambos repetem, embora de forma diferente, a ideia de que a literatura tem vantagem sobre a filosofia pelo facto de assumir um carácter subversivo, própria da escrita, carácter que arruína qualquer teorização ou concepção dominante, dissonante com determinados fragmentos da realidade ainda não evidenciados ou perceptíveis. Jacques Derrida vai mais longe ao afirmar que o carácter criativo e subversivo da literatura¹⁹³ está no fundamento do político-jurídico que ela também assombra e desconstrói. Deste modo, quer pela essência testemunhal, quer pela instituição histórica em devir que ela representa, o destino da literatura está ligado ao destino da democracia e da Europa: se, por um lado, no testemunho está implícito o desejo de comunicar algo a alguém, mesmo quando não encontra destinatário, por outro lado, a ficção reserva-se, ainda que em potência, o direito de «dizer tudo», sendo inseparável da liberdade democrática (liberdade de imprensa, liberdade de opinião, etc.). Este direito democrático da «não-censura», reivindicado pelo espírito literário, faz parte da experiência política da democracia e da responsabilidade que

¹⁸⁸ Como nota Marc Goldschmit, no pensamento de Jacques Derrida, o testemunho apenas incorpora a literatura uma vez que a interiorização da literatura pelo testemunho falha promovendo assim a assombração do testemunho, na sua interioridade, por parte da literatura. Cf. *Ibidem*. pp. 124-125

¹⁸⁹ Cf. *Ibidem*. p. 124

¹⁹⁰ Cf. *Ibidem*. p. 125

¹⁹¹ Cf. DERRIDA, Jacques – *Demeure, Maurice Blanchot*. Paris: Éditions Galilée, 1998, p. 85

¹⁹² Cf. GOLDSCHMIT, Marc – *op.cit.*, p. 125

¹⁹³ Não podemos esquecer que a literatura é também uma instituição pública – embora de invenção recente e, por isso, com uma história comparativamente curta – governadas por convenções estreitamente ligadas com a evolução da lei. Cf. DERRIDA, Jacques – “Remarques sur la Déconstruction et le Pragmatisme”. In: CRITCHLEY, Simon; DERRIDA, Jacques; LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal; RORTY, Richard – *op.cit.*, p. 156

lhe é associada, experiência que implica esse mostrar ou dizer incondicional, necessário mesmo no segredo. Com Jacques Derrida, a literatura aparece como o direito de dizer tudo e a escrita como o lugar do advir do testemunho singular e universalizável do acontecimento que ela arquiva no seu texto.¹⁹⁴ A filosofia apresenta assim necessariamente uma dimensão literária que se manifesta na interrogação, na subversão filosófica, sujeita à repressão, à censura, dependendo do contexto filosófico em que é formulada.¹⁹⁵ Ao confrontar a filosofia à ficção literária, Jacques Derrida pretende, não propriamente vergar a tradição e rebaixar a filosofia mas antes «decapitá-la», fazê-la «vomitar» a sua própria representação de um privilégio capital.¹⁹⁶

O segredo, outro nome da alteridade absoluta, confinado ao privado, é irredutível à publicidade, à politização, ao direito e ao poder, mas é também aquilo que possibilita a politização (reformulação, transformação e progresso político) e ao qual a democracia deve permanecer «aberta».¹⁹⁷ O segredo aparece estreitamente ligado às noções de «saber» e de «sagrado». Claude Giraud define o segredo como o conhecimento singular de um conjunto de informações julgadas importantes e cuja difusão é reduzida, controlada ou, até mesmo, proibida. Pela sua acessibilidade reservada, o segredo aparece como algo reservado à autoridade, embora com impacto nos vários papéis sociais, e como algo do domínio da protecção do bem comum ou das instituições (Estado, defesa nacional ou protecção da moeda). Ora, para além do seu carácter de obrigação ou fardo social e de iniciação, o segredo revela-se também como estratégia racional, orientadora do comportamento colectivo, cumprindo, assim, uma função social, que é, precisamente, o de manter a ligação entre os indivíduos que partilham o segredo: o segredo constitui uma espécie de clausura, mais ou menos permeável de informações,¹⁹⁸ que reactiva o sentimento de pertença a uma comunidade, transcendida pelo sagrado; é este paradoxo da clausura e da partilha da

¹⁹⁴ Cf. GOLDSCHMIT, Marc – *op.cit.*, p. 127

¹⁹⁵ Cf. DERRIDA, Jacques – “Remarques sur la Déconstruction et le Pragmatisme”. In: CRITCHLEY, Simon; DERRIDA, Jacques; LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal; RORTY, Richard – *op.cit.*, pp. 156-158

¹⁹⁶ Cf. CLÉMENT, Catherine – “Á l’Écoute de Derrida”. In: CORDIER Stéphane (Dir.) – *Jacques Derrida. L’Arc, Chemin de Repentance*, nº54. Aix-en-Provence, 1973, p. 16

¹⁹⁷ Cf. GOLDSCHMIT, Marc – *op.cit.*, p. 132

¹⁹⁸ A informação partilhada pode constituir um fardo para aqueles que a partilham sob a forma de um segredo, suscitando assim um sentimento de vergonha, de desonra ou, pelo contrário, de honra e, assim, o desejo de enterrar, esquecer ou retardar a divulgação para, assim, evitar ou a adiar o escândalo. Neste sentido, o segredo é ocultação, mentira e impossibilidade de confissão devido ao reconhecimento da culpa. Mas o segredo pode estabelecer ou reforçar um sentimento de proximidade ou de pertença e permitir a aprendizagem social da crença distanciada. Cf. GIRAUD, Claude – *Du Secret. Contribution a une Sociologie de l’Autorité et de l’Engagement*. Paris: l’Harmattan, Logiques Sociales, 2005, pp. 32-254

informação que confere ao segredo uma dinâmica.¹⁹⁹ Por outras palavras, pela sua função de «clausura informacional», reguladora, organizadora e protectora da comunidade, o segredo é constitutivo do sagrado. Logo, o desejo de perscrutar o segredo pelo que contém de estratégico e de informação,²⁰⁰ faz parte do processo de dessacralização no qual a humanidade foi lançada pela revelação evangélica.²⁰¹

Se a literatura é de essência testemunhal, a escrita é de essência técnica. Da mesma forma que o destino da literatura está ligado ao destino da democracia, o destino da escrita está ligado ao destino da técnica e da tecnologia. Não há escrita – fotografia, gravação sonora, rádio, televisão, cinema, etc., mas também, palavra, discurso ou memória – sem inscrição ou vestígios e não há inscrição técnica e arquivo sem repetição e reprodução. Curiosamente, apesar do testemunho incorporar a literatura e a escrita e, por arrasto, a técnica, ele prescinde do suporte técnico que transforma o testemunho numa prova da ocorrência,²⁰² privilegiando a crença e a fé, que sustenta todo o testemunho, em detrimento da prova material. Essa incompatibilidade do testemunho com a prova material reside, precisamente, no segredo que constitui todo o testemunho na sua concepção absoluta, religiosa que, por sua vez, sustenta as noções laicizadas do testemunho – ocular, histórico e judicial²⁰³ e literário. Nesta óptica, se o segredo é aquilo que mantém a ligação social, o testemunho é aquilo que sustenta as comunidades e para o qual elas tendem.

No contexto da produção mediática, Jacques Derrida alerta para o facto de que, mesmo se a técnica produz, constrói, fabrica o acontecimento mediático que ela exhibe («artefactualidade»), o acontecimento em si não se reduz à sua exibição mediática uma vez que pode ser atestado pela testemunha. Ao sair da esfera da relação testemunhal para ser reportado, informado, mediatizado, arquivado e, assim repetido inúmeras vezes até à alteração («iterabilidade»), o acontecimento afasta-se da sua singularidade tornando-se um simulacro de si próprio. Jacques Derrida denuncia o devir-simulacro, a «des-realização» ou o «apagamento», inscrito no coração da estrutura do acontecimento, quer devido à

¹⁹⁹ Mais exactamente, a dinâmica do segredo passa pelo triplico fenómeno que é a adesão (encantamento dos laços sociais à volta da autoridade), a publicização (instrumentalização) e a distanciação (abstracção). Cf. Ibidem. p. 24

²⁰⁰ Cf. Ibidem. p. 256

²⁰¹ Para Tzvetan Todorov, é errado chamar de memória à capacidade dos computadores conservarem a informação. Pois, a estes faltam a selecção que é própria à memória. Conservar sem seleccionar, sem escolher, não é ainda um trabalho de memória. Nas sociedades contemporâneas, o consumo rápido e excessivo da informação, assim como a procura do entretenimento e do lazer, conduzem, não à dilatação da memória, mas antes ao apagamento, à eliminação da informação e, portanto, à ameaça da memória (ruptura com a tradição; falta de curiosidade espiritual; desinteresse pelas obras do passado). Cf. TODOROV, Tzvetan – *Les Abus de la Mémoire*. op.cit. pp. 13-14

²⁰² Cf. GOLDSCHMIT, Marc – *op.cit.*, p. 132

²⁰³ No contexto judiciário, Renaud Dulong encurte o fosso existente entre a prova material e o testemunho apelidando o primeiro de «testemunho instrumental».

passagem do tempo, quer devido à reprodução técnica. O devir-simulacro, estrutural de todo o acontecimento, constitui um apelo ao dever de memória, um apelo aos espectros, mas também ao dever da responsabilidade desconstrutora, deveres concretizáveis graças ao direito incondicional e universal de acesso aos arquivos. A desconstrução do arquivo e da artefactualidade consiste num trabalho de anamnese que se efectua através da análise e da compreensão do modo como o arquivo, referente ao acontecimento passado, foi produzido e arquivado. O direito do cidadão à desconstrução do arquivo, inseparável do processo de democratização, é facilitado pelas novas técnicas de informação. Jacques Derrida chega a encarar as novas técnicas de informação como a desconstrução de um certo poder do Estado, precisamente pelo eficaz processo de democratização que estas operam na sociedade e, conseqüentemente, pelo recuo de efeitos tendencialmente totalitários. A desconstrução do arquivo, por parte do agente desconstrutor, constituiria assim uma prática em conformidade com uma democracia e uma concepção do político aberto ao advir e à alteridade do acontecimento – uma nova internacional.²⁰⁴

Jacques Derrida interessa-se pela evolução da técnica e pelo seu impacto na evolução da escrita com as tecnologias da informação e da comunicação e, por arrasto, na evolução da instituição literária, no modo de percepcionamos a história, a política, a democracia e o próprio tempo.²⁰⁵ Relativamente aos valores de tempo e de espaço, a técnica tem um efeito de desregulação cronológica e, portanto, uma desmarcação e inversão do passado e do futuro, dando forma à uma dimensão «espectral» da existência humana e das sociedades, particularmente através do fenómeno de «retornado» – «*revenant*» – e de assombração – «*hantise*» – dos acontecimentos e dos seres exemplares que não fazem mais parte da existência. Ao alargar as possibilidades de «presença», para além da presença viva num retorno pré-póstumo (através escrita, do som, da fotografia e da filmografia),²⁰⁶ a reprodutibilidade técnica tem como finalidade oculta a superação da morte graças à produção de um suplemento de vida (sobre-vivência; «*sur-vie*») que, por sua vez, denuncia a efemeridade do artefacto no que toca ao adiar a morte – «*plus de vie*». Mas esta finalidade oculta é ilusória na medida em que o arquivo, o artefacto-suplemento, permanece de natureza finita porque deteriorável e destrutível. Sendo assim, a técnica aparece-nos como «viva» (não mecanicista), geradora de vida para além da vida, numa morte «diferante»: uma «vida espectral». A reprodutibilidade técnica, produtora de assombração e de «retornos» – «*revenances*» –, condição da escrita, prótese da memória e resgatadora do niilismo, aparece

²⁰⁴ Cf. Ibidem. pp. 133-228

²⁰⁵ A história do pensamento e, portanto, do pensamento do ser, é inseparável do modo de comunicação e das técnicas de uma determinada época. Cf. Ibidem. pp. 128-131

²⁰⁶ Cf. Ibidem. p. 138

ainda como constitutiva do vestígio – «*traces*»; «*cendres*»; «*spectres*»²⁰⁷ – e da ordem da «pré-sessão» («*pré-séance*»)²⁰⁸. Se a reprodutibilidade técnica permite a desconstrução da «sociedade tecnológica», aquilo que permanece indesconstrutível porque irreduzível é o vestígio e a Vida – a «vida como vestígio»²⁰⁹ ou a «vida como morte diferida».²¹⁰ Porque o vestígio é condição da escrita e, por isso, anterioridade (in-)diferenciadora de vida e de morte, Jacques Derrida atribui à escrita uma outra essência, para além da técnica, uma essência testamentária – «*Tout graphème est d'essence testamentaire*»²¹¹.

Ao resgatar a dimensão técnica da escrita, intrinsecamente repetível, iterável, técnica que constitui um dos lugares da revolução informacional,²¹² a desconstrução aparece como o (não-)lugar de uma viragem da comunicação para o testemunho ou, mais precisamente, da comunicação informacional para a «comunicação testemunhal». Paradoxalmente, embora a incompreensão constitui, muito provavelmente, um risco estrutural da desconstrução – uma vez que fura os tímpanos da orelha filosófica²¹³ –, esta encontra em si

²⁰⁷ Cf. GOLDSCHMIT, Marc – *op.cit.*, pp. 136-220

²⁰⁸ Uma materialidade sem materialidade, excedente à dicotomia material/ideal. Trata-se da escrita, ou do texto, como matéria ou textura onde o autor põe em cena a sua biografia. O texto aparece como matéria imanente (pura superfície literária), significante, liberta de toda a transcendência, de todos os pressupostos ontológicos e fenomenológicos que retém os materialismos filosóficos na metafísica da presença. O texto deve ser pensado como superfície sem profundidade, sem mundo secundário, mas estratificada de significantes literários, efeitos textuais singulares que, englobados, formam o significado ou idealidade do texto procurado aquando da leitura – textura. Todo o texto contém uma certa ininteligibilidade ultrapassável através do trabalho de leitura e de escrita. Cf. *Ibidem.* pp. 224-227

²⁰⁹ Para Jacques Derrida, a origem está na «*différance*» (diferença e diferir) e não propriamente na vida ou na morte. A noção de «*différance*» substitui-se à noção de «arque-escrita», o movimento do vestígio, movimento ocultado. Da sua dupla pertença à presença e à ausência, o vestígio é, em certa medida, «ser escrito», «escrita do ente» e, por sua vez, a escrita é pré-póstumo, sobrevivência (do autor ou da testemunha), testamento (redigido em vida antecipando a morte) e, portanto, simultaneamente espectral e bio-gráfico; Como nota Marc Goldschmit, em Jacques Derrida, a vida não é imediata, originária, espontânea, presença plena e, por isso, passível de dispensar do suplemento da escrita. Por isso, a vida é escrita, texto e a retracção é metáfora. Cf. *Ibidem.* pp. 218-225; O vestígio, a repetição e a diferença tem como efeito a protecção da vida. Cf. *Ibidem.* p. 300;

²¹⁰ Cf. GOLDSCHMIT, Marc – *op.cit.*, p. 218

²¹¹ Cf. DERRIDA, Jacques – “Chapitre 2. Linguistique et Grammatologie”. In: *De la Grammatologie*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1967, p. 100

²¹² A técnica, entendida como prática humana na sua relação com o mundo enquanto natureza não humana, é um dos lugares da revolução informacional, junto com as linguagens e os suportes. Cf. SALANSKIS, Jean-Michel – *Le Monde du Computationnel*. Paris: Éditions Les Belles Lettres, encre marine, 2011, p. 131; Cf. *Ibidem.* p. 137

²¹³ Marc Goldschmit oferece-nos um levantamento sucinto das diversas críticas infundadas que Jürgen Habermas dirige à Jacques Derrida. Jürgen Habermas teria visto, inicialmente, no pensamento de Jacques Derrida nada mais do que um pensador reivindicador do papel de discípulo autêntico de Martin Heidegger («*déconstruction*»/«*destruktion*») que acolhe criticamente a obra do seu mestre e a desenvolve de forma produtiva; ambos os autores seriam ainda apologistas de uma auto-superação da metafísica. Ora, como refere Marc Goldschmit, Martin Heidegger e Jacques Derrida apontam para o inultrapassável da metafísica. Para Jürgen Habermas, o pensamento de Jacques Derrida distingue-se do seu mestre pelo tom e pelo deslocamento da crítica radical da razão (irracionalismo poético) para a retórica (irracionalismo retórico). Jürgen Habermas vê ainda em Jacques Derrida a confusão entre literatura e filosofia, entre o espaço de comunicação e a ficção, resultante da posição retórica. A compreensão do filósofo alemão da obra do pensador francês estende-se nas seguintes considerações discutíveis: a assimilação da gramatologia à ciência da escrita; o reencontro de uma história do ser; a crítica desenvolvida limita-se a reflexões semióticas; o

mesmo orientações para o refundamento de uma nova concepção de comunicação. Isto porque o acontecimento da desconstrução requer sempre um olhar «descentralizador», um ponto de vista em diacronia com a organização em análise mas em sincronia com um singularmente outro, inaudível (*inouï*) e invisível, mas que não deixa de «assinalar», de «significar», mesmo que escapando à evidencia, através os tempos.²¹⁴ A abertura imanente ao texto é possibilitada pela diferença constitutiva da narrativa, diferença ela própria produzida pela iterabilidade, a repetição imanente à escrita e ao gesto de transcrição, de tradução e de recriação. Em última análise, a desconstrução inviabiliza a possibilidade de um centro, de um sujeito, de uma origem, de uma subjectividade transparente aos seus actos constitutivos²¹⁵ e, portanto, de uma comunicação límpida. Por outro lado, se o pensamento da desconstrução destitui a metafísica da presença, ela, progressivamente, apontará para o que Jacques Derrida chama de «assombrologia», uma lógica, ciência (ou até metafísica) da assombração – (*«hantologie»*). A «assombrologia» não só excede a metafísica da presença (ontologia, a teologia, a onto-teologia positiva ou negativa), como também a possibilita. A lógica da assombração dá conta ainda de uma consciência cujo acesso a sua interioridade faz-se de forma ambígua, ruidosa, opaca, diferida relativamente ao seu segredo.

Numa época em que a filosofia da linguagem ganhava a atenção dos filósofos contemporâneos, Jacques Derrida desloca-se da esfera da filosofia da linguagem, para o problema da escrita na tradição filosófica, revestindo um carácter mais antropológico do que metafísico, do qual emergirá a noção de desconstrução. Em síntese, podemos dizer que o percurso filosófico de Jacques Derrida é marcado pelo abandono do desejo irrealizável de uma ciência (ou filosofia) da escrita – a gramatologia – e pelo delineamento de um pensamento singular sobre a «assinatura», integrante do processo do «luto» (*«denil»*) – ou da

recurso à estetização da linguagem ou ao contextualismo estético»; a escrita como promessa testamentária da compreensão; a predominância de fontes religiosas; a função não confessa da desconstrução na regeneração do diálogo com Deus, interrompido pela onto-teologia, agora sob a forma de obrigação. Para Habermas, a desconstrução aparece como a análise retórica da lógica e da racionalidade dos discursos (retoricismo) e uma ameaça para a sistematização categóricas, a modelização dos discursos e a teoria do agir comunicacional elaborada por Habermas. Jacques Derrida seria assim o grande sofista do século vinte, um pseudo-filósofo incapaz de discernir a realidade do romance. A preocupação de Jacques Derrida não está em apagar a demarcação entre a filosofia e a literatura mas antes demonstrar que a filosofia se edifica, se delimita como campo de saber estabelecendo fronteiras com a literatura. Cf. GOLDSCHMIT, Marc – *op.cit.*, pp. 186-195

²¹⁴ Antes de significar a catástrofe terrível, as palavras «*apokalypsi*» e «*gala*», significavam, tanto em grego como em hebraico, apenas contemplação, inspiração perante o vislumbre, o descobrimento de YHWH, Yeshoua, o Messias; Este pode ser o acto de descobrir os olhos, levantando o véu que os cobre, a orelha de alguém, levantando os cabelos, para murmurar um segredo, uma palavra tão escondida quanto o sexo de uma pessoa – «comunicação sobrenatural». Cf. DERRIDA, Jacques – *De um tom apocalíptico adoptado há pouco em Filosofia*. Trad. C. Leone. Vega, Limitada/Passagens, 1997, pp. 8-14

²¹⁵ Cf. BUCI-GLUCKSMANN, Christine – “Déconstruction et Critique, Marxiste de la Philosophie”. In: CORDIER Stéphane (Dir.) – *Jacques Derrida*. L’Arc, Chemin de Repentance, n°54. Aix-en-Provence, 1973, p. 31

re-(auto/hetero)-criação – que, como veremos, faz de cada ser humano uma testemunha de um passado, de uma herança testemunhável, susceptível de destinação.

O movimento da desconstrução surge a partir de uma reflexão sobre estatuto da escrita, mais precisamente, a partir da constatação da predominância em várias áreas do saberes do rebaixamento da escrita (escrita gráfica) em detrimento da palavra (escrita fonética), palavra entendida como o veículo privilegiado do pensamento enquanto *logos* (sentido, produto, recepção, dito, ajuntamento)²¹⁶ assimilável à figura «paterna», própria da «metafísica da presença» – «falo-fono-logo-centrismo». O «fonologocentrismo» seria um modelo das ciências humanas segundo o qual a verdade é acedida através do *logos* que, por sua vez, manifesta-se na palavra, na voz, na escrita fonética operando assim um rebaixamento da escrita gráfica. Portanto, a ideia central desse mesmo modelo é a de que o exercício do pensamento e do filosofar não é mais do que um incessante tornar presente o «*logos*», ou a correspondência deste à alma ou ao Eu, através da palavra, «*logos*» tomado como o lugar privilegiado de acesso à essência e de rememoração da verdade sobre a realidade. A metafísica da presença supõe ainda uma consciência, ou um Eu, totalmente presente à si mesmo, à sua interioridade. Em Jacques Derrida, a noção de escrita (gráfica e fonética) excede e contém a noção de linguagem, designando os gestos físicos da inscrição literal, pictográfica ou ideográfica, assim como tudo aquilo que torna a inscrição possível, literal ou não, mesmo que estranha à ordem da voz – cinematografia, coreografia, «escrita» pictural, musical, escultural, etc. A noção de escrita (vestígio, grama, grafema) sempre permaneceu próxima da linguagem científica (matemática teórica) e técnica, contestatória a partir de dentro do ideal da escrita fonética e da metafísica que a pressupõe. Jacques Derrida destaca a afirmação de Edmond Husserl, segunda a qual a escrita é a condição de possibilidade dos objectos ideais, da objectividade científica e, portanto, da «*epistémè*».²¹⁷ A noção de escrita, assim como a noção de «pro-grama», impõe-se claramente, na biologia, precisamente nos processos elementares de informação na célula viva, na cibernética, desalojando os conceitos metafísicos (alma, vida, valor, escolha, memória) a partir dos quais se delimitava o homem da máquina e, finalmente, nas práticas da informação que estende as possibilidades da «mensagem» e da conservação e reprodução da linguagem falada (fonografia) na ausência do sujeito falante.²¹⁸ Se a informação estende as possibilidades da

²¹⁶ Cf. DERRIDA, Jacques – “Chapitre I. La Fin du Livre et le Commencement de L’écriture (Première Partie: L’Écriture avant la lettre)”. In: *De la Grammatologie*. op.cit. p. 21

²¹⁷ Cf. Ibidem. p. 42; Se a ciência da escrita deve procurar o seu objecto na raiz da cientificidade, a história da escrita deve voltar-se para a historicidade. Pois, a escrita é ainda a condição de possibilidade da historicidade, da história – e do devir histórico – na qual se tornará objecto de estudo dessa mesma ciência. Cf. Ibidem. p. 41

²¹⁸ Cf. Ibidem. pp. 18-21

mensagem, ela estende as possibilidades da «opinião» (*doxa*). Efémera, instável, errante, sem estatuto, sem lugar próprio, facilmente e rapidamente transportável, a opinião pública é subversiva ao espaço na qual se manifesta, não podendo ser reduzida nem à vontade geral, nem à nação, nem à ideologia, nem ao conjunto de opiniões privadas analisadas segundo as técnicas sociológicas ou as instituições modernas de sondagens.²¹⁹ Todavia, apesar de «espectral», a opinião pública não deixa de se pronunciar sob a forma de um «julgamento» (um sim ou não), uma avaliação não destituída de engajamento, um acto voluntário, com vista a exercer algum controlo e poder sobre as democracias parlamentares.²²⁰ A perversão da opinião ocorrerá com a mutação tecno-económica dos média devido a paixão de controlo das massas por parte dos que aparecem como «fabricantes da opinião», entupidores do espaço público e detractores das democracias. Jacques Derrida sublinha ainda que a tendência em ignorar a estreita ligação entre a literatura e a técnica e, deste modo, preservar a primeira da contaminação pelas tecnologias da informação e da comunicação, é fruto do preconceito fono-logo-cêntrico da tradição ocidental que envolve a escrita relativamente à palavra.²²¹

A «lógica da assombração», própria dos tempos de ouro da virtualidade, impõe-se, assim, como algo previsível na cultura: a aliança existente entre a escrita ou a linguagem e a técnica só podia resultar na era das «massas mediáticas», marcada pelo o constante desenvolvimento das tecnologias da informação e da comunicação;²²² por outro lado, ainda estreitamente ligada à escrita, surge o testemunho, susceptível de afectar, determinar e assegurar o espaço público, a «*res publica*» e a política nas democracias ditas liberais. Inspirando-nos do pensamento de Jacques Derrida, chamamos de «testemunho informacional» àquilo que organiza e comanda a manifestação do espaço público, constituído por três dispositivos complexos, diferenciais e conflituais, indissociáveis da nossa cultura: a cultura das massas mediáticas (comunicações e interpretações, produções selectivas e hierarquizadas da informação em canais de poderes inéditos), a cultura política (palavra, retórica, discursos partidários das classes políticas no poder) e a cultura sábia, intelectual e académica (historiadores, sociólogos, politólogos, teóricos da literatura, antropólogos, filósofos em geral e filósofos da política), cujos discursos são remetidos à

²¹⁹ Cf. DERRIDA, Jacques – *L'Autre Cap* suivi de *La Démocratie ajournée*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1991, pp. 104-105

²²⁰ Cf. Ibidem. p. 108

²²¹ Cf. GOLDSCHMIT, Marc – *op.cit.*, p. 128

²²² Toda a linguagem, todo o acto de escrever implica uma técnica originando assim a tele-técnica, a telecomunicação, a tecno-tele-discursividade, a tecno-tele-iconicidade, a informação da imprensa, etc.

edição académica, comercial e mediática.²²³ Pois, o desenvolvimento da técnica, no sentido da produção de uma cultura «mediática», obriga-nos a pensar o fenómeno da virtualidade dos acontecimentos, fenómeno cuja introdução de uma nova vivência do espaço e do tempo, cunhado pela velocidade da produção informacional e virtual, dificulta a demarcação entre a presença, a representação da presença, o tempo real, a efectividade, o vivo e o tempo diferido, o simulacro, o fantasma, o «morto-vivo», a realidade espectral.²²⁴ Ora, como referimos anteriormente, a não demarcação dos tempos é característica do testemunho cuja condição de «retornado», de regresso espectral da «realidade prometida», o coloca tanto no passado como no futuro.²²⁵

Herdeira da filosofia e da literatura (irmãs pela escrita), a desconstrução acontece ou opera através do olhar que «abre» («*écarter*») o texto, a partir de dentro, no seu próprio funcionamento, para assim deslocar representações, redundâncias, rumores (*oui-dire*) que, simultaneamente, possibilitam e deturpam a comunicação, produzindo idealizações e ilusões; deslocações que, posteriormente, concedem o espaço, prepara o lugar para o advir de figuras, de intuições ruidosas, noções em estado de errância teórica, dissimuladas mas constitutivas dos dispositivos conceptuais soberanos cujos privilégios permanecem ameaçados por essas mesmas noções marginais, susceptíveis de «perfurar» hímenes e tímpanos frágeis. O conceito alargado e radical de escrita, que Jacques Derrida substituirá pelo quasi-conceito de «arque-escrita», aparece comandada por uma «racionalidade» própria que des-sedimenta, des-constrói todas as significações emergente do logocentrismo, muito particularmente, a noção de «verdade». Em última análise, a racionalidade desconstrutiva põe em causa uma noção ocidental de história da humanidade fundada numa edificação, neste caso do (falo-fono-)logocentrismo, dissimulando o gesto compulsivo da exclusão, revelado no tratamento da escrita. Jean-Michel Salanskis vê na metafísica da presença, associada à fixidez, à rigidez e a clausura do sistema que impede qualquer movimento para fora de si, o outro nome da inércia social, política e histórica, causada pelo capitalismo na esfera do social e do político.²²⁶

A denuncia da dominação da escrita fonética sobre a escrita gráfica, explorada em várias obras, habilita assim a desconstrução a participar num processo singular de desmitificação ou de dessacralização das falsas transcendências, dos falsos testemunhos, reenviando à um outro sentido da palavra grega «*graphè*», designadamente «perseguição

²²³ Cf. DERRIDA, Jacques – “Conjurer – le marxisme”. In: *Spectres de Marx*. Paris: Éditions Galilée, 1993, pp. 87-93

²²⁴ Cf. Ibidem. p. 269

²²⁵ Cf. Ibidem. p. 161

²²⁶ Cf. SALANSKIS, Jean-Michel – *op.cit.*, p. 37

judiciária», potencializando o contra-processo, a contra-acusação e, portanto, a luta contra a injustiça e a restauração da verdade. Acreditamos, portanto, que a noção de testemunho, presente na obra de Jacques Derrida (mas também em Paul Ricoeur e, de certo modo, em René Girard) restaura a ambição filosófica de unir o discurso privado com o discurso público, uma vez que a estrutura do testemunho apela sempre a um destinatário (mesmo que aparentemente falhado).²²⁷

Nas páginas que se seguem, abordaremos a desconstrução através das fórmulas «idiomáticas» propostas por Jacques Derrida: 1) a desconstrução é o que advém – «*la déconstruction, c'est ce qui advient*»; 2) a desconstrução é mais do que uma língua, é mais do que uma voz – «*la déconstruction c'est plus d'une langue, c'est plus d'une voix*»;²²⁸ 3) a desconstrução é a justiça – «*la déconstruction, c'est la justice*»;²²⁹ 4) a desconstrução é a vida ou, mais exactamente, a (sobre-)vivência – «*la déconstruction, c'est la (sur-)vie*».²³⁰ Para além das quatro fórmulas idiomáticas propostas pelo filósofo francês, podemos abordar a desconstrução recorrendo a três metáforas: a metáfora viral, a metáfora arquitectónica e a metáfora nodal. Caminharemos no sentido de demonstrar que estas formulações idiomáticas, que visam cercar e caracterizar a desconstrução, apontam para uma estreita relação entre a desconstrução e o testemunho, passível de suscitar uma outra formulação, síntese das anteriores, precisamente, a desconstrução é o testemunho – *la déconstruction, c'est le témoignage*. Contudo, embora tendo em conta o carácter de acontecimento da desconstrução, ela é também uma estratégia argumentativa ou, melhor, contra-argumentativa.

Apesar da palavra «desconstrução» sugerir a destruição ou demolição de algo, importa entender que a desconstrução não visa a aniquilação e que o pensamento de Jacques Derrida em nada constitui um pensamento promotor de niilismo. Muito pelo contrário: a capacidade do filósofo em desconstruir teses, fazendo emergir elementos arruinadores e saturantes dos textos em análise e, particularmente, dos discursos filosóficos

²²⁷ A distinção «público/privado» permanece ameaçada pela linguagem, pela escrita. Cf. *L'Autre Cap* suívi de *La Démocratie ajournée*. op.cit. p. 110; Jacques Derrida vê os seus textos *La Carte Postale* e *Glas*, não como uma manifestação do discurso privado, mas antes lugares de problematização performativa da distinção público/privado. Em ambos textos, a distinção entre o público e o privado permanece indecível precisamente devido à presumível existência do(s) destinatário(s). Cf. DERRIDA, Jacques – “Remarques sur la Déconstruction et le Pragmatisme”. In: CRITCHLEY, Simon; DERRIDA, Jacques; LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal; RORTY, Richard – *op.cit.*, pp. 154-155; Cf. CRITCHLEY, Simon – “Déconstruction et Pragmatisme. Derrida est-il un ironiste privé ou un liberal public?” In: CRITCHLEY, Simon; DERRIDA, Jacques; LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal; RORTY, Richard – *op.cit.*, p. 85

²²⁸ Cf. DERRIDA, Jacques – “Mnemosyne”. In: *Mémoires pour Paul de Man*. Paris: Éditions Galilée, 1998, p. 38

²²⁹ Cf. DERRIDA, Jacques – “Do Direito à Justiça”. In: *Força da Lei. O «Fundamento Místico da Autoridade»*. Trad. F. Bernardo. Porto: Campo das Letras – Editores S.A., Campo da Filosofia, 2003.

²³⁰ Cf. DERRIDA, Jacques – *Séminaire. La Peine de Mort. Volume 1. (1999-2000)*. Paris: Éditions Galilée, 2012.

imbuídos da metafísica tradicional, prende-se com o amor que liga o filósofo desconstrutor ao texto a ser desconstruído.²³¹ Embora o movimento da desconstrução, na sua (não-) essência, seja irreduzível à qualquer metodologia, Jacques Derrida concebe, para o filósofo desconstrutor, dois estilos, dois modos, muitas vezes, complementares, de proceder à desconstrução:²³² se um deles assume o ar demonstrativo e, aparentemente não histórico, de paradoxos lógico-formais, o outro, mais histórico ou mais anamnésico, procede através da leitura dos textos, de interpretações minuciosas e de genealogias.²³³

Numa abordagem segundo o modelo viral, podemos descrever a desconstrução como um movimento, um impulso, destabilizador que advém no interior de uma dada estrutura visitada, pondo em causa a fundamentação desta mesma estrutura,²³⁴ movimento ou processo que, quando apreendido do exterior, é frequentemente perspectivado como virulento,²³⁵ parasitário, venenoso, algo de estranho e de nefasto ao sistema, à organização (organismo, texto ou instituição) em ruína ou em fase de deterioração, organização que tende a rejeitar esse mesmo vírus que afecta e infecta a totalidade; contudo, porque a desconstrução desemboca na reconstrução, ela manifesta-se, posteriormente, mais como antídoto do que como veneno – «*pharmakon*».

Recorrendo à metáfora arquitectónica, a desconstrução consiste na localização, dentro de uma determinada construção ou composição (texto, sistema, instituição, etc.), dos cantos negligenciados, da «pedra angular» defeituosa, aquela que, desde a origem, embora necessária porque colocada num lugar privilegiado, indispensável à manutenção da totalidade do edifício, situada num ponto ou «centro excentrado» – «*centre excentré*» – que assegura a concentração sólida de todas as forças, de todas as tensões da construção, ameaça a coerência e a ordem interna da edificação, sendo um potencial gerador de um advir da desconstrução; desde sempre em obra («*à l'oeuvre dans l'oeuvre*»), a desconstrução

²³¹ Cf. GOLDSCHMIT, Marc – *op.cit.*, pp. 154-155

²³² Sendo um acontecimento, a desconstrução, no seu sentido mais genuíno, não é identificável à uma escola, um discurso, uma operação, uma acção, uma filosofia, uma disciplina, uma doutrina, uma teoria especulativa e muito menos à uma ciência a partir do qual se poderia desenvolver um método, uma prática ou uma técnica que se poderia aplicar ou repetir em todos os contextos, nem mesmo um conceito determinado, mas antes aquilo que simultaneamente se aproxima e se esquia ao estilo ou ainda à «língua» ou ao «idioma» no sentido de discurso singular e inconfundível. Cf. DERRIDA, Jacques – “Lettres à un ami japonais”. In: *Psyché, Invention de l'autre*. *op.cit.* p. 390

²³³ DERRIDA, Jacques – “Do Direito à Justiça”. In: *Força da Lei. O «Fundamento Místico da Autoridade»*. *op.cit.* pp. 35-36

²³⁴ A desconstrução enquanto impulso destabilizador apresenta uma estrutura essencialmente questionante, subversiva, revolucionária. «(...) *la déconstruction demeure une jetée déstabilisante à l'intérieur même de sa structure arraisonnante*». Cf. DERRIDA, Jacques e MALABOU, Catherine – *La Contre-Allée*. Paris: La Quinzaine Littéraire * Luis Vuitton, Collection Voyager avec..., 2009, p. 216

²³⁵ Jacques Derrida concebe o vírus, não como um organismo vivo ou morto, mas antes como um espectro. Cf. DERRIDA, Jacques – “Marx, c'est quelqu'un”. In: Collectifs – *Marx en Jeu*. Paris: Descartes & Cie, 2007, p. 12

acontece à toda a determinação sistémica, isto é, «arquitectónica», «construcionista», de uma certa junção – *assemblage*.²³⁶

A partir da metáfora nodal, a desconstrução pode ser imaginada como um «recortar» («recorte constituinte») de peças de tecidos (*texture*), redefinindo fronteiras, ou como um «descoser», desatando fios subtilmente embaraçados, ou ainda como um desenhencillar de nós (criados pela linguagem no entendimento humano).²³⁷

Ainda com Jacques Derrida, acrescentamos: sendo da ordem da hiper-análise, da trans-análise ou da ultra-análise, a desconstrução a desconstrução manifesta-se como a análise e a crítica radical, incondicional, que substitui o tradicional movimento de ascensão, de regressão ou redução à essência por forma a alcançar o elemento primordial, originário, simples, indivisível, indecomponível (*ana*), por um movimento de dissolução, de disseminação conceptual e argumentativa, no interior de uma determinada composição, organização, ou obra, revelando assim a contaminação resultante do transplante (a passagem do conceito de um contexto para outro) e da repetição (*lysis*), iterabilidade da qual surge o «impossível enquanto aquilo que chega, advém» ou o «impossível enquanto

²³⁶ Cf. DERRIDA, Jacques – “L’art des mémoires”. In: *Mémoires pour Paul de Man*. op.cit. pp. 82-83; Em harmonia com a metáfora arquitectural dos movimentos desconstrutivos, Jacques Derrida escreve que na origem do desenho, na origem de todo o traço, está o invisível regido por duas lógicas contraditórias: a transcendental e a sacrificial. A lógica transcendental é anterior à lógica sacrificial, confundindo-se com o próprio invisível, o irrepresentável, enquanto condição de possibilidade da visibilidade do desenho e do desenhar, própria da dimensão sacrificial. Entre estas duas lógicas irreduzíveis, o transcendental e o sacrificial, ambas constitutivas da invisibilidade, dá-se o acontecimento «do que advém aos olhos», ou à vista – o traço, o desenho, a palavra, a narrativa, o mito, a profecia, o messianismo, o romance familiar ou a cena da vida quotidiana, com os seus objectos ou espectáculos temáticos, as suas figuras e os seus heróis. Cf. DERRIDA, Jacques – *Mémoires d’Aveugles. L’autoportrait et autres ruines*. Paris: Réunions des musées nationaux, 1990, p. 46. Se, na sua dimensão sacrificial, o traço «advém à vista», a sua invisibilidade transcendental está precisamente na sua divisibilidade, divisibilidade que interrompe toda a pura identificação, ou puro auto-retrato, do «ponto origem», do próprio desenho, do olho e do dedo: no acto de tracejar, ou na «experiência do desenho», o traço simultaneamente separa e se separa, difere e se difere, retraçando apenas a borda de um contorno (fora/dentro da figura), instituindo uma fronteira, um intervalo, uma grelha de espaçamento sem apropriação possível, um *Schibboleth* que asseguraria as suas passagens – o *inaparente diferencial do traço*. Cf. Ibidem. pp. 58-61. Portanto, na origem do traço, da escrita, está o espectro do invisível que, simultaneamente sustenta e produz o acontecimento da ruína, acontecimento sacrificial necessário à visão. Cf. Ibidem. p. 69. Toda a imagem, todo o «auto-retrato» ou «hetero-retrato», é ruína, é rosto «*dévisagé*» – alusivo à observação exagerada até à desfiguração – enquanto memória de si, enquanto resto e regresso do espectro da figura, do monumento cuja visibilidade permanece incompleta devido a estrutura «eclíptica» do traço. A ruína é a experiência por excelência, é a experiência arruinante do tema, da posição, da representação, da memória «aberta como um olho»; assemelha-se ainda a um «furo de uma órbita óssea» que deixa ver sem nada mostrar «de todo». Cf. Ibidem. p. 72. A ruína, enquanto acontecimento sacrificial, simultaneamente correlativo e produzido pelo acontecimento transcendental, reveste algo de violento, sendo essa mesma violência (astúcia, engano, castigo e conversão) originária da realidade ou da ficção, da narrativa mítica, da revelação e da inteligibilidade do sobrenatural, da clarividência e da providência. Do acontecimento sacrificial, de onde advém a visibilidade do traço, advém também a possibilidade da artimanha, do engano, da manipulação, do castigo e da conversão. Pertencendo ambos à estrutura da invisibilidade, o acontecimento sacrificial pode oscilar e substituir-se ao acontecimento transcendental quando a figura ou a espécie do acontecimento apela à memória. Cf. Ibidem. pp. 96-97.

²³⁷ Metáfora associada ao pensamento de Ludwig Wittgenstein. Cf. CARRAZ, Laurent – *Wittgenstein et la Déconstruction*. Lausanne: Éditions Antipodes, p. 109

acontecimento».²³⁸ A desconstrução é ainda «hiper-politizante», não só porque toma caminhos não tradicionais, mas sobretudo porque estica os limites da circunferência e abre espaço para pensar o político e a democracia.²³⁹

Para além de demonstrar a estreita relação entre a desconstrução e o testemunho, procuraremos dar forma à ideia de que o movimento da desconstrução, emergente da filosofia, ao mesmo tempo que a excede e à ela se retrai, ganha em sentido quando compreendido no contexto da desmistificação ou da dessacralização que René Girard opera na cultura. Isto poderá significar que o essencial da história da filosofia e da metafísica ocidental, na óptica de Jacques Derrida, enquadra-se num processo mais vasto de hominização descoberto por René Girard.²⁴⁰ E, por sua vez, que este mesmo processo de hominização, baseado na repetição do crime fundador através do sacrifício de uma vítima inocente, integre uma teoria sobre o signo e a significação,²⁴¹ delineada por Jacques Derrida.

2.2. – A Singularidade da Desconstrução

2.2.1. – A Desconstrução como Acontecimento

Na entrevista dada à Jean Birnbaum, publicada com o título *Apprendre à Vivre Enfin*, Jacques Derrida exprime o duplo sentimento relativamente a sua obra: por um lado, o sentimento que a sua obra ainda não foi lida (apesar de existirem muito bons leitores e, muito deles, serem escritores-pensadores e poetas) e que, provavelmente, só mais tarde, algo terá a sorte de aparecer; por outro lado, o sentimento que, depois da sua morte, *nada restará* a não ser aquilo que fica legalmente arquivado em biblioteca.²⁴² Esta preocupação de Jacques Derrida com o futuro da sua obra prende-se, provavelmente, pelo reconhecimento da singularidade do seu pensamento (questões levantas, temáticas propostas), assim como do seu estilo muito particular de o escrever, sendo, por vezes, mais propício a mal-entendidos do que à leitura séria e ao debate profícuo. Todavia, se a palavra

²³⁸ Cf. DERRIDA, Jacques – *Et cetera (and so on, und so weiter, and so forth, et ainsi de suite, und so überall, etc.)*. Paris: Éditions de l'Herne, 2005, p. 23; Cf. DERRIDA, Jacques – “«Une “folie” doit veiller sur la pensée»”. In: *Points de Suspensions. Entretiens*. Paris: Éditions Galilée, 1992, p. 367; Cf. DERRIDA, Jacques – “«Autrui est secret parce qu’il est autres»”. In: *Papier Machine*. op.cit. pp. 99-370; Cf. POCHE, Fred – *Penser avec Jacques Derrida, Comprendre la Déconstruction*. Lyon: Chronique Sociale, 2007, pp. 44-52

²³⁹ Cf. DERRIDA, Jacques – “Remarques sur la Déconstruction et le Pragmatisme”. In: CRITCHLEY, Simon; DERRIDA, Jacques; LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal; RORTY, Richard – *op.cit.*, p. 167

²⁴⁰ Cf. VINOLO, Stéphane – *René Girard: Du Mimétisme à l’Hominisation...* op.cit., p. 191

²⁴¹ Cf. GIRARD, René – “V. Les Textes de Persécution” (Livre I: Anthropologie Fondamentale). In: *Des Choses Cachées Depuis la Fondation du Monde*. Paris: Éditions Bernard & Fasquelle, 1978, p. 190

²⁴² Cf. DERRIDA, Jacques – *Apprendre à vivre enfin, Entretien avec Jean Birnbaum*. Paris: Éditions Galilée/Le Monde, 2005, pp. 34-35

«desconstrução» constitui a marca, ou a «assinatura», de Jacques Derrida, o pensador francês relembra que a desconstrução não foi um conceito reivindicado por ele mas antes algo, inesperadamente, atribuído pelos destinatários das suas primeiras obras e, de alguma forma, adoptado por Jacques Derrida.²⁴³ Portanto, o carácter adventício da desconstrução aparece intimamente ligado à autobiográfica intelectual do filósofo franco-magrebino: a desconstrução surge assim como resposta vinda do outro, do destinatário e, portanto, daquele que adquire o direito de resposta, de aceitação ou de rejeição – «a desconstrução é o que advém». O «acontecimento» é algo que advém como algo de absolutamente singular e imprevisível, não podendo ser assim antecipado, previsto, programado. A desconstrução enquanto acontecimento reenvia-nos sempre para o impossível («im-possível»). A força do acontecimento reside assim na interrupção do curso do possível da história, da causalidade, do desenvolvimento previsível ou do programa. O acontecimento é abertura à vinda do outro vulnerável, evasivo, que escapa à compreensão e derrube toda a certeza, a segurança relativamente ao futuro. Em última análise, o acontecimento é a afirmação do que há-de vir, a afirmação da vida, a alteridade absoluta.²⁴⁴

2.2.2. – A Ressonância Plurívoca da Desconstrução.

A fórmula idiomática da desconstrução, «*a desconstrução é mais do que uma língua, é mais do que uma voz*»,²⁴⁵ remete para dois significados contraditórios: por um lado, pode significar a desconstrução não reenvia a qualquer língua ou nenhuma voz mas, por outro, pode significar a desconstrução enquanto uma multiplicidade ou pluralidade de línguas, de idiomas, de vozes ou de tons. Fred Poché arrisca duas outras possíveis interpretações, interpretações contraditórias da expressão idiomática: por um lado, a desconfiança relativamente à língua cuja gramática, as categorias fixas, podem dificultar a expressão adequada de um pensamento e, por outro lado, a ideia de que a desconstrução não só traz à tona como produz mais do que uma língua, evitando reduções à uma única língua.²⁴⁶ Destas, deduzimos uma terceira posição: a impossibilidade da tradução (transposição do

²⁴³ Cf. DERRIDA, Jacques – *Lettres à un ami japonais*. In: *Psyché, Invention de l'autre*. op.cit. p. 388; Cf. DERRIDA, Jacques – “Remarques sur la Déconstruction et le Pragmatisme”. In: CRITCHLEY, Simon; DERRIDA, Jacques; LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal; RORTY, Richard – op.cit., p. 166

²⁴⁴ Cf. DERRIDA, Jacques – “Une certaine possibilité impossible de dire L'événement”, In: *Dire l'événement, est-ce possible? Séminaire de Montreal, pour Jacques Derrida*. Paris: L'Harmattan, 2001, pp. 83-84; Cf. DERRIDA, Jacques – “Auto-imunidade: suicídios reais e simbólicos, um diálogo com Jacques Derrida”. In: BORRADORI, Giovanna, *Filosofia em Tempos de Terror, Diálogos com Jürgen Habermas e Jacques Derrida*, Trad. J. Pinho. Porto: Campo das Letras – Editores S.A., Campo da Filosofia, 2004, pp. 148-149

²⁴⁵ Cf. DERRIDA, Jacques – “Mnemosyne”. In: *Mémoires pour Paul de Man*. op.cit. p. 38

²⁴⁶ Cf. DERRIDA, Jacques – “Artefactualités”. In: *Échographies de la Télévision. Entretiens filmés*. Paris: Éditions Galilée – INA, 1996, p. 30; Cf. DERRIDA, Jacques & MALABOU, Catherine – op.cit., pp. 50-56; Cf. POCHE, Fred – op.cit., p. 46

sentido uma língua para outra) entre línguas sem restos ou sem perdas, assim como a impossibilidade da conceptualização (absoluta) devido a existência de vozes anómalas que, subterraneamente, vão rivalizando entre elas, minando e deslocando qualquer univocidade. A plurivocidade, própria de uma língua, de um idioma, ou de um conceito, acaba por, imprevisivelmente, fazer irrupção graças ao jogo de espaços nos quais cada um dos idiomas encontram um certo grau de hospitalidade, jogo de espaços que desfaz assim a pretendida univocidade, subvertendo o idioma dominante, fazendo advir os idiomas camuflados, reprimidos e oprimidos e, com estes, alguma justiça.²⁴⁷ Associado ao acontecimento da desconstrução de um determinado fragmento da realidade (organismo, texto ou instituição) está não só a emergência dos outros escondidos, dissimulados, lançados nas trevas e, por isso, vitimizados – «a desconstrução é mais do que uma voz, é mais do que uma língua»²⁴⁸ –, mas também um profundo desejo de justiça – «a desconstrução é a justiça». Pois, a desconstrução acontece dentro de uma concepção da realidade como o resultado de uma rede de interpretações que se interpenetram, rede constituída por outras vozes, outros idiomas, retraídos, rebaixados, reprimidos pelo pensamento hegemónico que predomina no texto.²⁴⁹

No entender de Jean-Michel Salanskis, a primeira fórmula da desconstrução evocada, realçada pelo aforismo *«je n'ai qu'une langue et, ce n'est pas la mienne»*, exprime duas ideias contrárias: por um lado, a recusa da habitação identitária da língua («não queremos mais esta língua»), isto é, a ideia de que língua nunca é habitada na coincidência e na auto-reconhecimento pelo locutor que, por sua vez, faz a língua sua através de um desvio idiomático e, por outro lado, reforçando as considerações anteriores, a superação do horizonte enclausurado da linguagem no qual o mundo se manifesta transparente e decifrável e, portanto, a afirmação da alteridade do idioma, idioma que se manifesta como abertura e dependência em relação a outros idiomas dos quais guarda vestígios que permitem o reenvio a estes outros idiomas («queremos mais desta, ou do que esta, língua»; «queremos a alteridade da língua»). Jean-Michel Salanskis, na senda de Jean Grodin, admite ainda a possibilidade da fórmula revestir ainda um desejo, um pedido ou uma prece: que a língua dê mais, sem dúvida mais, do que aquilo que ela dá.²⁵⁰ Todas estas interpretações ao qual a primeira fórmula reenvia não fazem mais do que sublinhar uma das ideias nucleares do

²⁴⁷ Cf. CREPON, Marc – “Déconstruction et Traduction”. In: *Derrida, la Tradition de la Philosophie*, Paris, Galilée, 2008, pp. 29-34

²⁴⁸ Cf. DERRIDA, Jacques – “Mnemosyne”. In: *Mémoires pour Paul de Man*. op.cit. p. 38

²⁴⁹ Cf. POCHÉ, Fred – *op.cit.*, p. 46

²⁵⁰ Cf. SALANSKIS, Jean-Michel – “Déconstruction et *Linguistic Turn*”. In: RAMOND, Charles – *Derrida: La Déconstruction*. Paris: PUF, Débats Philosophiques, 2005, pp. 26-27

pensamento de Jacques Derrida: a ideia de uma insuficiência, de uma falta, de uma falha e, portanto, a permanência da necessidade, do desejo, do suplemento; trata-se de desmentir a auto-suficiência de uma interioridade²⁵¹ ou de uma identidade, entendida como unívoca, neste caso, a da língua.

Acrescentamos que, no movimento de revelação da plurivocidade na univocidade, a desconstrução opera uma subversão do verbo «é», coincidente com a determinação ontológica, orientada pela natural deslocação em direcção à cópula «e» («et») e, portanto, pelo duplo movimento simultaneamente conjuntivo, associativo, adicional, complementar e disjuntivo, movimento de dissociação, de divisão, de oposição, de suplemento, existente no coração de cada conceito, de cada referente – por exemplo, escrita e (arque-)escrita, hospitalidade e hospitalidade (incondicional), dom e dom (puro), desconstrução (absoluta) e desconstrução, etc.²⁵²

A desconstrução confunde-se com os movimentos subversivos que tomam todo o sistema concebido como auto-organizacional, movimentos tomados frequentemente como estranhos, exclusivamente e erroneamente como exteriores a ele, revelando ainda a sua natureza plurívoca, pandemónica (pandemia/pandemónio), indeterminável, indecível e, por isso, complexa. A subversão conceptual, textual e discursiva, torna-se possível graças à «*différance*» que designa o movimento de separação, de diferenciação, de articulação, da criação do intervalo, do devir do espaço, da falha, da falta, da ausência, do «buraco», mas também do devir do tempo (temporização); «*différance*» enquanto realidade anterior e condição de possibilidade, por um lado, do vestígio, da escrita, do signo e de todas as oposições, as construções e hierarquias conceptuais aglomeradas e intrincadas numa hierarquia maior, assim como a subversão e inversão destas e, por outro lado, do reenvio, da repetição, do eco, da deslocação, da delegação, do diferir, do desvio, do adiar, da demora, do reportar (em direcção ao futuro) entre o ente, a referencia e a realidade (Verdade).

A ideia de desconstrução enquanto movimento subversivo dos sistemas auto-organizacionais, despoletado por uma natureza plurívoca, pandemónica e indeterminável, assenta numa concepção da realidade anti-essencialista mas não propriamente anti-realista. O que a desconstrução põe em causa é a ingenuidade filosófica que se revê no positivismo, no formalismo,²⁵³ na condição empirista, e a noção de verdade como correspondência, ou adequação, entre o que é dito e a realidade, noção esta que melhor representa a metafísica

²⁵¹ Cf. SALANSKIS, Jean-Michel – *Derrida*. Paris: Société d'Éditions des Belles Lettres, Figures du Savoir, 2010, pp. 38-39

²⁵² Cf. DERRIDA, Jacques – “Artefactualités”. In: *Échographies de la Télévision...* op.cit. pp. 8-9

²⁵³ Cf. BUCI-GLUCKSMANN, Christine – *op.cit.*, p. 29

da presença, isto é, a ideia de que o sujeito está sempre presente à si mesmo, presente perante a realidade e que esta também está sempre presente ao sujeito, sugerindo ainda a existência de uma transparência entre os dois pólos da dicotomia. Colocando-se ao lado de uma crítica transcendental ou fenomenológica do empirismo, Jacques Derrida, escreve Jean-Michel Salanskis, aponta para uma realidade apenas pressuposta através das suas diversas formas de manifestação, ou de apresentação, isto é, os seus fenómenos assim como os sistemas signos da linguagem, o pensamento e a cultura nos quais apreendemos estes mesmos fenómenos. Para além da crítica ao realismo baseado na verdade como adequação, a desconstrução derridiana faz ruir a tradicional prisão do nosso pensamento: o princípio lógico da contradição, a impossibilidade de sustentar uma determinada proposição e o seu contrário (P e $\neg P$). Defender uma concepção da verdade enquanto correspondência, assim como o acesso directo e transparente à realidade, equivale a um não reconhecimento dos ruídos, das interferências originárias em relação a toda a presença.²⁵⁴

A desconstrução propõe imaginarmos a existência de uma lógica ou ciência do fantasma, da «assombração» (*«hantologie»*, a ciência da assombração) na qual a metafísica da presença simultaneamente se tornou possível preparando o seu desmoronamento, como tantas outras narrativas concorrentes às posições privilegiadas nas culturas. À lógica da assombração é atribuível a lógica da *«khôra»*, lógica anterior à toda a metafísica da presença e, principalmente, ao *«logos»*, assim como a toda a lógica fundacional, a toda a oposição, divisão ou antagonismo conceptual. No lugar do *«logos»* do idioma grego e, sobretudo platónico, impõe-se a *«khôra»*, um quase conceito substituível por o da *«différance»*, o espaço, o receptáculo, o (não-)lugar de impressão, de inscrição, de atribuição de formas, do advir do acontecimento e de todo o ponto de partida. Sendo anterior e excedente à lógica fundacional, a *«khôra»* reenvia ao simultaneamente «ser *nem isto ou nem aquilo*» e ser «isto e aquilo» oscilando entre a dupla lógica da exclusão (nem/nem) e uma dupla da participação (simultaneamente... e, isto e aquilo).²⁵⁵ A *«khôra»* aparece como uma figura de resistência, de impassibilidade, de neutralidade à toda a lógica binária e fundacional.²⁵⁶

²⁵⁴ Cf. SALANSKIS, Jean-Michel – *Derrida*, op.cit. p. 34

²⁵⁵ Cf. DERRIDA, Jacques – *Khôra*. Paris: Éditions Galilée, 1993.

²⁵⁶ Cf. DERRIDA, Jacques e MALABOU, Catherine – *op.cit.*, pp. 142-143

2.2.3. – A Desconstrução como Estratégia (Argumentativa)

Apesar de irreduzível à qualquer metodologia, a desconstrução deve ser concebida como estratégia argumentativa cuja particularidade é pensar, questionar as condições, os contextos, os protocolos da argumentação – argumentação onde governa uma determinada forma proposicional, apagando necessariamente uma micrologia.²⁵⁷ Seremos certamente mais fiéis ao pensamento de Jacques Derrida se postularmos dois níveis da desconstrução, nomeadamente a desconstrução no seu sentido absoluto e a desconstrução enquanto prática argumentativa do filósofo desconstrutor. A desconstrução, na sua dimensão mais pura, originária, constitui, como referimos mais acima, um impulso destabilizador que advém, acontece, no interior de um determinado texto ou sistema, movimento que, insinuando-se entre uma série de conjunções de coordenações («e», «ou») e a ordem ontológico-fenomenológica do «é», abre espaço para uma outra organização – não necessariamente piramidal.²⁵⁸ Quando intencional, posta em prática, presente à consciência do filósofo desconstrutor, a desconstrução corre o perigo da corrupção, da viciação, oscilando para aquilo que, na sua (não-)essência, ela não é: a formalização e a sistematização de procedimentos e regras técnicas, procedimentos ou práticas metodológicas ensináveis, codificação de um discurso, etc., dando assim lugar ao «desconstrucionismo» e ao dogmatismo e à irresponsabilidade que a acompanham.²⁵⁹

A experiência da desconstrução nunca perde totalmente o seu valor de acontecimento se tivermos em considerações dois aspectos: o reconhecimento da realidade anómala, do terceiro elemento, da terceira língua ou voz, outrora remetida ao silêncio e, por isso, irreconhecível, manifesta-se sempre de forma inesperada, imprevisível, à percepção, à consciência do filósofo; existem várias desconstruções, diversos movimentos singulares desconstrutivos, estilos idiomáticos, estratégias circunstanciais e pessoais, efeitos heterogêneos da desconstrução e irreduzíveis conforme os contextos, os campos de estudo – histórico, nacional, cultural, linguístico, individual –, as condições locais e idiomáticas, sempre diversas e heterogêneas, resistindo à redução a uma metodologia específica ou uma teoria do fazer a desconstrução. Cada movimento ou cada acontecimento desconstrutivo

²⁵⁷ Cf. DERRIDA, Jacques – “Remarques sur la Déconstruction et le Pragmatisme”. In: CRITCHLEY, Simon; DERRIDA, Jacques; LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal; RORTY, Richard – *op.cit.*, p. 153

²⁵⁸ Cf. DERRIDA, Jacques – “Droit de Regards”. In: *Échographies de la Télévision. Entretiens filmés*. *op.cit.* p. 49

²⁵⁹ Cf. DERRIDA, Jacques – “Entre Crochets”. In: *Points de Suspensions...* *op.cit.* p. 38

seria, para Derrida, algo quase tão singular como um idioma ou uma assinatura.²⁶⁰ Fica assim claro que a desconstrução em nada se assemelha a qualquer acto destrutivo: a astúcia da desconstrução, para além do trauma fundacional, está que ela implica sempre uma reconstrução, a recomposição de um novo *corpus*, novas unidades que prometem uma nova desconstrução.²⁶¹

Apesar da desconstrução não se limitar ou confinar em metodologias, Giovanna Borradori tenta esboçar uma prática desconstrutiva das narrativas. A autora arrisca traçar alguns paços susceptíveis de desconstruir narrativas: 1) identificar a construção conceptual de um campo teórico dado – religião, metafísica, ética ou política – que geralmente utiliza um ou vários pares conceptuais irreduzíveis; 2) evidenciar a ordem hierárquica dos pares; 3) inverter ou subverter a ordem hierárquica demonstrando que uma determinada junção de conceitos, colocados no topo da hierarquia conceptual, poderia estar no lugar da associação de conceitos colocados em baixo da mesma hierarquia – ou até mesmo ser outros conjuntos de conceitos; 4) a revelação da estratégia ideológica que, dissimuladamente, fundamenta a arquitectura conceptual, permite a emergência de um terceiro termo, fazendo emergir um outro discurso, um discurso novo que nunca se deixou totalmente compreender – «co-prender» – no discurso anterior. Se os dois primeiros paços fomentam a disseminação de uma dada construção, os dois últimos consistem numa desconstrução do deslocamento positivo, de transgressão que passa pela deformação, pela reformação e pela transformação.²⁶² Para simplificar, diríamos que o que torna possível a desconstrução de um texto é a presença dissimulada, semi-ausente, da sua contradição, assombração que se esforça para vir ao de cima reclamando assim hospitalidade – «X declara P mas as palavras da sua declaração englobam \neg P». Para melhor explicar o modelo de pensamento da desconstrução, Jean-Michel Salanskis recorre ao simbolismo da dedução natural associando a desconstrução à operação de introdução da negação não progrediente subjugada ao «eterno retorno». Assim, a desconstrução consiste no movimento que, partindo de uma premissa suposta, segue o encadeamento necessário da genealogia regressiva, constante em todas as narrativas, que conduz à contradição da mesma premissa, isto é, à afirmação de \neg P e a consequente renúncia à P. À medida que \neg P aparece como único ponto de partida

²⁶⁰ Cf. DERRIDA, Jacques – “Papier Journal”. In: *Papier Machine*. op.cit. p. 340; Cf. DERRIDA, Jacques – *Déplier Ponge, Entretiens avec Gérard Farasse*. Villeneuve d’Asq: Presses Universitaires du Septentrion, 2005, p.161; Cf. DERRIDA, Jacques – *Psyché, Invention de l’autre*. op.cit. p. 391; Cf. DERRIDA, Jacques – *Para Além das Aparências*. Alcochete: Textiverso, Lda., 2008, p. 17; Cf. DERRIDA, Jacques & ROUDINESCO, Elisabeth – *De quoi demain... Dialogues*. Paris: Flammarion, Champs, 2001, pp. 125-126

²⁶¹ Cf. CLÉMENT, Catherine – op.cit., p. 17

²⁶² Cf. DERRIDA, Jacques – *Positions*. Paris: Minuit, 1972, p.89; Cf. BORRADORI, Giovanna – op.cit., p.221; Cf. POCHE, Fred – op.cit., pp. 53-55

de uma continuação possível, dá-se a progressiva descarga e esquecimento de P²⁶³. Não se trata de um esquecimento propriamente dito mas antes de uma superposição, de uma coabitação entre P e \neg P, de uma convivência dos opostos semanticamente dependentes e indemarcáveis, hospitalidade possível graças à lógica da «*khôra*» que remete a infundação e ao movimento intrínseco de deslocação da premissa ou narrativa de base (P).

A desconstrução, enquanto movimento, acontecimento e técnica que advém da diferença, do espaço, da separação que cinde, divide e arruína, quer todo o conceito, consoante as suas possibilidades semânticas revelando o seu carácter plurívoco e aberto, quer toda a narrativa imbuídas de sub-narrativas dispersas e parasitárias causadoras de contradições e insinuatoras de intenções ocultas, dissimuladas, consciente ou inconscientemente pelo autor, aparece, em última análise, filiada ao exercício do pensamento e à (auto-)crítica, à metaforicidade (condição de produção filosófica de conceitos e de metáforas), transversal à filosofia, à literatura dita «pensante» e à justiça (absoluta), que assinala a natureza movediça e babilónica, a «não origem» ou a «essência sem essência» (dinâmica entre apagável/inapagável, inteligível/ininteligível, lida/ilegível e traduzível/intraduzível) da escrita, da inscrição, do vestígio, do signo e, portanto, da literatura, da filosofia, e do direito – isto é, da lei regente e da cultura em geral – autorizando e ameaçando assim a institucionalização destas actividades.²⁶⁴ Se a desconstrução é movimento, exercício do pensamento, empreendimento do raciocínio, e assim técnica e estilo argumentativo, ela não pode deixar de se confundir com a dimensão movediça da linguagem em detrimento da sua substancialidade ou positividade, isto é, da estabilização do conteúdo linguístico na interdefinição dos valores.²⁶⁵

Ao neutralizar e inverter as oposições metafísicas, ao trazer ao de cima aquilo que foi sempre desvalorizado, a desconstrução cria novos conceitos de escrita, uma cadeia de quase-conceitos ou hiper-conceitos – conceitos excedidos ou saturados – inter-substituíveis mas não sinónimos, tais como «(arqui-)escrita», «véstígio», «cinza», «espectro» e outros, que dão conta de um surgimento de uma nova ordem e da estabilização de um novo regulamento que instala necessariamente uma nova hegemonia condenada à desintegração porque constitutiva de camadas vitimizadas resistentes à força dominante.²⁶⁶ A produção de

²⁶³ Cf. SALANSKIS, Jean-Michel – *Derrida*. op.cit. pp. 35-45

²⁶⁴ Cf. DERRIDA, Jacques – “Le Retrait de la Métaphore”. In: *Psyché, Inventions de l'autre*. op.cit. p. 73; Cf. DERRIDA, Jacques & BENNINGTON, Geoffrey – *Jacques Derrida. Derridabase/Circonfession*. Paris: Les Éditions du Seuil · Les Contemporains, 1991, p. 126; Cf. GOLDSCHMIT, Marc – op.cit., pp. 118-119; Cf. GASHÉ, Rodolphe – *Le Tain du Miroir*. Paris: Galilée, 1995, p. 275

²⁶⁵ Cf. SALANSKIS, Jean-Michel – “Déconstruction et Linguistic Turn”. In: op.cit., pp. 28-30

²⁶⁶ Cf. DERRIDA, Jacques & ROUDINESCO, Elisabeth – op.cit., p. 17; Cf. POCHE, Fred – op.cit., p. 45

conceitos inter-substituíveis, interdependentes, resulta do facto da própria palavra desconstrução parecer insuficiente, limitada, para definir o seu próprio acontecimento. É saudável que a noção de desconstrução seja, na medida do (im-)possível, indeterminada, inqualificável, indefinível, indecível, atributos correlativos da lei do «*double bind*»: quanto mais ela tenta se aproximar, visar o terceiro termo, sempre encoberto, dissimulado, mais este se derroga; esta cadeia de quase conceitos, que surgem aquando da desconstrução, simultaneamente aparece e se apaga sugerindo uma nova constelação mas nunca a impondo preservando a sua (não-)essência, a sua heterogeneidade. É contra a (não-)essência da desconstrução assegurar-se da sua sobrevivência: a sua sobrevivência está precisamente na *restância* do resto («*restance du reste*») que escapa sempre à re-apropriação analítica ou dialéctica, onto-teológica.²⁶⁷ Acrescentamos que o movimento de aparecimento/apagamento, próprio do «*double bind*», é compatível com a lógica da assombração que tende a frustrar a tranquilizadora dialéctica ou oposição entre o presente e o ausente – a não presença, a não efectividade, a não actualidade –, recorrendo à virtualidade, ao simulacro, originando assim uma desconfiança na contemporaneidade do que se diz presente. Pois, segundo Derrida, os limites da realidade espectral ou fantasmagórica escapa à lógica da binária das oposições presença/ausência, efectividade/não efectividade, sensível/supra-sensível para dar lugar a uma outra forma de aproximação das diferenças estruturais apelando assim a outros conceitos.²⁶⁸

O efeito do movimento da desconstrução é de mostrar simultaneamente aquilo que possibilita e aquilo que resiste ao sistema impedindo-o de se fechar: uma certa disfunção ou desajustamento que tem a particularidade de simultaneamente desejar e interromper o sistema, interrupção da totalização, interrupção de uma agressão contra a instância vitimizada.²⁶⁹ A interrupção do sistema dá-se aquando do surgimento de algo, de um terceiro, uma terceira voz, cuja irrupção não estava programada, um acontecimento que parasita, desarranja, transborda, torna inseguro, ameaça esse mesmo sistema. Atenta à lógica indestrutível do parasita, a desconstrução constitui, ela própria, uma espécie de dispositivo parasitário, um discurso parasita, accidental e essencial, sobre um sistema também ele parasita. Pois, a originalidade da desconstrução está na sua particular sensibilidade à pluralidade irreductível das singularidades, das assinaturas, efectuando uma vigilância ético-jurídica, política, sobre os efeitos de hegemonias de uma língua sobre as

²⁶⁷ Cf. THORSTEINSSON, Björn – *La Question de la Justice chez Jacques Derrida*. Paris: L'Harmattan, 2007, p. 183

²⁶⁸ Cf. DERRIDA, Jacques – “Injonction de Marx”. In: *Spectres de Marx*. op.cit. p. 72; Cf. Ibidem. p. 258

²⁶⁹ Cf. POCHÉ, Fred – *op.cit.*, p. 53

outras, entre uma língua e a outra – existem línguas e existe a língua e a outra língua, e uma resistência à essas mesmas hegemonias.²⁷⁰ Ao fazer irrupção, a desconstrução reenvia a uma dimensão de «indecidibilidade».

2.2.4 – A Desconstrução como Justiça

Procurando, por um lado, demarcar-se da emergência de um certo «desconstrucionismo» entre os seus pretendidos seguidores, uma imitação redutora, viciada, doutrinação, equivocada do movimento da desconstrução e, por outro lado, defendendo-se da acusação de que a desconstrução desemboca no relativismo, no niilismo, no obscurantismo quase místico, no substancialismo ou na irracionalidade e na consequente passividade ético-política, Jacques Derrida opta por demonstrar o compromisso da desconstrução para com a justiça.²⁷¹ A desconstrução é justiça na tarefa do questionamento destrutivo, gerador de destabilizações, de deslocamentos das oposições fundacionais e das hierarquias conceptuais, possíveis graças ao jogo da «*différance*» constitutiva da (arque-)escrita, preparando assim o «terreno (pantanoso)» para o advir dos diferentes idiomas, dissimulados em determinadas narrativas, idiomas instáveis, apesar de estruturantes. A desconstrução é justiça na sua vocação de pôr à nu as estratégias, as leis reguladoras, do pensamento ocidental e, portanto, de toda a produção artística, moral e intelectual da cultura ocidental. A desconstrução é justiça quando, rompendo com o(s) idioma(s) dominante(s), dos quais ela se insurge, ela endereça-se, dirige-se, inclina-se à cada outro, numa singular mistura de generosidade, que passa pela escuta e compreensão desse outro, e de força e de justeza no desejo de fazer chegar a justiça à universalidade.²⁷²

2.2.4.1. – (Im-)Posturas da Lei

Considerações sobre *O Processo* de Franz Kafka

Paradoxalmente, é porque a desconstrução reenvia à indecidibilidade, à incomensurabilidade, à diferença, à heterogeneidade, ao incalculável, ao dom puro, que ela se revela íntima da justiça, da lei e do direito. É na obra literária *O Processo* de Franz Kafka que este paradoxo aparece melhor ilustrado: mais do que a ressurgência do sagrado num

²⁷⁰ Cf. DERRIDA, Jacques – “Rhétorique de la drogue”. In: *Points de Suspensions...* op.cit. pp. 247-248; Cf. DERRIDA, Jacques – *Et cetera (and so on, und so weiter, and so forth, et ainsi de suite, und so überall, etc.)*. op.cit. p. 29; Cf. DERRIDA, Jacques – “Qu’est-ce que cela veut dire d’être un philosophe français aujourd’hui?”. In: *Papier Machine*. op.cit. p. 341

²⁷¹ “A desconstrução está já *prometida* [gagée], *comprometida* [engagée] com esta exigência de justiça infinita”. Cf. DERRIDA, Jacques – “Do Direito à Justiça”. In: *Força da Lei*. op.cit. pp. 14-33

²⁷² Cf. Ibidem. pp. 27-34

mundo dessacralizado, o universo kafkiano retrata a justiça no seu estado arcaico, despojada da sua função simbólica – «pseudo-simbolismo» –, representada pelo artista pintor oficial do Tribunal, Titorelli, na sugestiva figura de uma «deusa da Caça».²⁷³

Inspirando-se no pensamento de Paul Ricœur, François Ost identifica, como principal tema do romance em questão, o desregulamento da função simbólica da justiça como instituição, traduzível numa incapacidade de estabelecer, através da linguagem, um sentido partilhado e comum a uma comunidade. Este desregulamento da função simbólica da instituição da justiça vai de par com o fracasso do triângulo ético «si-tu-ele», condição de intersubjectividade institucional, de responsabilidade social e de possibilidade de bem viver em comunidade – «*bien-vivre ensemble*».²⁷⁴ Os pronomes constitutivos do triângulo ético «si-tu-ele» reenviam à definição de ética segundo Paul Ricœur: o desejo de uma vida boa (si) com e para os outros (tu), através de acções estimadas boas, e o desejo de instituições justas (ele/cada pessoa ou o terceiro).²⁷⁵ Segundo Paul Ricoeur, importa distinguir três momentos na ética: 1) o momento mais aristotélico e teleológico, precisamente o do visar ético daquilo que é estimado como bom e justo, tanto para a vida humana como para as instituições; 2) o momento mais kantiano e deontológico da norma moral, isto é, daquilo que se impõe como obrigatório (imperativos e interdições) e universal, quando o homem, na procura da vida boa e na construção de instituições justas, se depara com a violência e a sua própria falibilidade;²⁷⁶ 3) o momento ricoeuriano que é o da sabedoria prática, a capacidade de formular juízos morais e inventar condutas que satisfazem melhor a excepção exigida pela solicitude, traindo o menos possível a regra – o equilíbrio entre historicidade (situação ou

²⁷³ “[...] mal dava já a ideia de ser quer deusa da Justiça, quer deusa da Vitória; antes tinha o perfeito aspecto de ser a deusa da Caça”. KAFKA, Franz – *O Processo*. Trad. G. Álvaro. Linda-a-Velha: Abril/Controljornal, 2000, p. 137; Provavelmente devido as asas nos pés da figura sugerindo, assim, a ideia de que a Justiça não para quieta, fazendo oscilar a balança e, tornando, assim, impossível a sentença. Cf. Ibidem. p. 136; Cf. OST, François – *Raconter la Loi. Aux Sources de l’Imaginaire Juridique*. Paris: Odile Jacob, 2004, p. 398

²⁷⁴ Cf. OST, François – *op.cit.*, p. 398; Para Paul Ricœur, a instituição deve ser entendida como a estrutura do «viver-junto» («*vivre ensemble*») de uma comunidade histórica (povo, nação, região, etc.), estrutura irreductível às relações interpessoais mas não independente destas. Por outro lado, a ideia de «bem viver» em comunidade engloba necessariamente um sentido de justiça. A justiça, enquanto terceira dimensão da finalidade ética – para além da bondade e da solicitude –, é conferida pelo poder enquanto querer agir e viver juntos. Por sua vez, a justiça integra duas dimensões distintas mas complementares: o bom (extensão das relações interpessoais às instituições) e o legal (actuação do sistema judicial conferindo à lei coerência e direito de constrangimento). Cf. RICOEUR, Paul – “Le Soi et la Visée Étique”. In: *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil, Points Essais, 1990, pp. 227-231

²⁷⁵ Cf. RICOEUR, Paul – “Lectures et Méditations Bibliques”. In: *La Critique et la Conviction*. *op.cit.* p. 240; Cf. RICOEUR, Paul – “Éthique et Moral (1990)” (3. Sagesse Politique). In: *Lectures 1...* *op.cit.* pp. 258-261

²⁷⁶ Cf. RICOEUR, Paul – “Éthique et Moral (1990)” (3. Sagesse Politique). In: *Lectures 1...* *op.cit.* pp. 258-264. Afirmar a falibilidade do homem é afirmar que, na constituição do homem, está inscrita a possibilidade do mal, sendo este, antes de culpado, sobretudo vulnerável, passível e sofredor; mas porque o homem é falível, ele tem a capacidade de ser responsável. Cf. ABEL, Olivier e PORÉE, Jérôme – “Homem Falível”. In: *op.cit.*, p. 57; Cf. ABEL, Olivier e PORÉE, Jérôme – “Ética”. In: *op.cit.*, p. 47

contexto) e a universalidade.²⁷⁷ Apesar de primeira relativamente à moral, a ética precisa do crivo da norma para, simultaneamente, se universalizar e impor limites na procura da vida boa, norma que, por sua vez, inspira-se na ética quando confrontada a impasses práticos.²⁷⁸

A impossibilidade do desdobramento reflexivo do «si»²⁷⁹ num «tu»,²⁸⁰ por sua vez mediado, sustentado pelo elemento terceiro, o «ele» ou o «cada pessoa»,²⁸¹ impossibilidade consequente da ruptura da circularidade retroactiva do terceiro, da institucionalização da intersubjectividade constitutiva do sujeito de direito (o cidadão), barra o acesso ao espaço terceiro do direito e ao reconhecimento institucional, fazendo descambar os homens num mundo inumano, incapaz de distanciamento enquanto «si-mesmo como um outro» (relação de implicação e não apenas de comparação), no qual apenas existe a lei arcaica da necessidade arbitrária.²⁸² François Ost vai ao encontro de Hannah Arendt, quando refere que a justiça retratada por Kafka é regida pela necessidade e não pela verdade, imaginando, com Paul Ricoeur, de que, sem a mediação interpessoal do institucional, «eu(si)-tu(outro)-ele(terceiro)», a lei perde a sua virtude libertadora caindo na moralidade sem ética, isto é,

²⁷⁷ Cf. RICOEUR, Paul – “Le Soi et la Visée Éthique”. In: *Soi-même comme un autre*. op.cit. pp. 312; Cf. RICOEUR, Paul – “Éthique et Moral (1990)” (3. Sagesse Politique). In: *Lectures 1...* op.cit. pp. 266-267

²⁷⁸ Cf. RICOEUR, Paul – “Le Soi et la Visée Éthique”. In: *Soi-même comme un autre*. op.cit. pp. 200-201; Cf. ABEL, Olivier e PORÉE, Jérôme – “Ética”. In: *op.cit.*, p. 47

²⁷⁹ O «si» exprime o «eu» deposto e o poder de «auto-designação»; trata-se da implicação do «eu» a título reflexivo em operações cuja análise precede o retorno sobre o «si-mesmo». Cf. RICOEUR, Paul – “Préface”. In: *Soi-même comme un autre*. op.cit. p. 30; Cf. RICOEUR, Paul – “La «Personne» et la Référence Identifiante”. In: *Soi-même comme un autre*. op.cit. p. 45

²⁸⁰ Estado da alteridade em que o «tu» se coloca mediante o «eu» como um outro «ele» num contexto de interacção onde o outro se apresenta como antagonista ou ajudante, oscilando entre o conflito e a interacção nos diversos sistemas sociais; ao colocar-se mediante o «eu» como um «ele», o «tu» possibilita a abertura ao terceiro, ao «ele» enquanto base da mediação institucional, realizando assim, a passagem da capacidade (poder fazer assumindo as responsabilidade dos seus actos) à efectivação. Cf. RICOEUR, Paul – “Le Sujet du Droit”. In: *Le Juste*. Paris: Éditions Esprit/Seuil, 1995, pp. 34-35

²⁸¹ Estádio da pluralidade impessoal, mas não anónima, que caracteriza a vontade de viver junto de uma comunidade histórica e, deste modo, referente às instituições. O estágio da pluralidade impessoal permite o fiduciário, a estrutura de confiança que, por sua vez, constitui a condição institucional da relação interpessoal e, deste modo, a ligação social instituída por contratos e pactos que conferem, à troca das palavras dadas, uma estrutura jurídica. É ainda o estágio que torna possível o juízo reflexivo, o espaço público, a comunidade política e, anteriormente, o reconhecimento e a confiança em regras comuns – como a «regra de sinceridade» segundo Paul Ricoeur, ou o «princípio de caridade» segundo Donald Davidson, regra sem a qual a troca linguística não seria possível. Graças ao terceiro, o «eu» acede à linguagem comum, partilha as narrativas de grupo que o precedem, o englobam e nas quais ele pode deixar a sua marca; torna-se capaz de contar a sua história, de constituir família, de assumir a responsabilidade dos seus actos perante as ficções sociais em que ele confia e, assim, de participar na comunidade política, aceitando as convenções de base. É porque o Eu percebe-se como interpelado por um outro, que é a voz do outro nele, que ele se determina como agente responsável. A lei moral e jurídica aparece como a inflexão de uma liberdade que interiorizou a interpelação do outro como uma dimensão própria de si mesmo que, paradoxalmente, é também uma dimensão própria do outro. Cf. *Ibidem*. pp. 35-37; Cf. OST, François – *op.cit.*, pp. 342-344

²⁸² A ausência do desdobramento reflexivo entre os três pronomes (si-tu-ele) evidencia-se no contacto mortífero que Joseph K. mantém com os outros personagens, contacto sempre fusional ou violento, assinalando ainda uma perda gradual de identificação, de coincidência consigo próprio e, consequentemente, de paz consigo mesmo. A reversibilidade dos pronomes, que se joga na intersubjectividade institucional, tem como efeito a desdramatização das dissimetrias existentes na maior parte das relações humanas. Cf. OST, François – *op.cit.*, pp. 340-346; Cf. RICOEUR, Paul – “Le Sujet du Droit”. In: *Le Juste*. op.cit. pp. 29-40

em interditos sem qualquer sentido, sem qualquer valor positivo (libertador), geradores de mal-estar e de medo (moral) e, por isso, socialmente des-estruturantes.²⁸³ A regressão da justiça à uma moralidade sem ética equivaleria ao retrocesso da justiça ao «sacrifício carnívoro». Isto significaria que a dicotomia justiça/injustiça tem a sua raiz na dicotomia puro/impuro, própria da consciência arcaica.²⁸⁴ Aproximando-se de René Girard, Jacques Derrida relembra que no fundamento da cultura, das apropriações simbólicas e linguísticas, mas também do direito, da lei e, em última instância, do sujeito intencional e da (inter-)subjectividade, está o sacrifício carnívoro.²⁸⁵ Para além da guerra, contexto em que a interdição de matar é suspensa pelo direito de matar, a pena de morte enquanto veredicto, decisão judicial de execução pública do condenado ordenada por um poder soberano de essência fantasmático-teológico, morte testemunhada ocularmente e, portanto, requerente de visibilidade, de espectáculo e de «voyeurismo», constitui uma herança do sagrado no sector jurídico.²⁸⁶

Com a perda da mediação da institucionalização inter-humana, é a ausência de uma certa distância entre a violência, tanto do agressor como do potencial vingador, e a justiça, reivindicada pela vítima e pelo indignado,²⁸⁷ que desaparece, assim como a possibilidade de libertação do mal através do espaço terceiro que constitui o direito. Pois, segundo Paul

²⁸³ Cf. OST, François – *op.cit.*, pp. 344-346; Cf. RICOEUR, Paul – “Le Sentiment de Culpabilité: Sagesse ou Névrose. Dialogue avec Paul Ricœur”. In: DE SOLEMNE, Marie; LELOUP, Jean-Yves; NAQUET, Philippe; RICOEUR, Paul; ROUGIER, Stan – *Innocence et Culpabilité*. Paris: Michel Albin, 2007, p. 18

²⁸⁴ Cf. RICOEUR, Paul – “Chapitre III. La Culpabilité (Parte II. La Symbolique du Mal. Première Partie. Les Symboles Primaires: Souillure, Peché, Culpabilité)”. In: *Philosophie de la Volonté*. 2... *op.cit.* p. 318

²⁸⁵ Cf. DERRIDA, Jacques – “Do Direito à Justiça”. In: *Força da Lei*. *op.cit.* pp. 31-32

²⁸⁶ Cf. DERRIDA, Jacques – *Séminaire. La Peine de Mort, Volume I (1999-2000)*. Paris: Éditions Galilée, 2012, pp. 24-28. A convivência da defesa da pena de morte e o repúdio por esta prática convivem na génese da Lei judaica. Jacques Derrida realça a contradição existente na Lei de Moisés recebida de Deus: se, por um lado, Deus estabelece o mandamento «Não matarás!», por outro lado, Ele estipula nos «julgamentos» que deve ser condenado à morte aquele que transgredir os mandamentos. Por outras palavras: se, de um ponto de vista ético da Lei Deus ordena o direito absoluto à vida e a interdição de assassinar, de um ponto de vista jurídico, Deus «dá» ou «manda» a morte àquele que não respeitar os mandamentos. Há, portanto, na Lei de Deus uma prescrição da condenação, da pena de morte, para aqueles que desobedecem à alguns dos seus mandamentos e interditos. Importa referir que estes dois modos de dar a morte diferem: a morte proveniente da pena de morte restabelece a Lei ou o mandamento que a outra morte (homicídio) terá violado. Cf. *Ibidem*. pp. 35-45

²⁸⁷ A queixa, a indignação, perante uma situação de injustiça – *c'est injuste!* – ou uma situação de desigualdade («*inégalité*»), acompanhadas por vezes, do desejo de vingança, são os primeiros sentimentos do sentido de justiça – diferença entre o justo e o injusto perceptível graças à «falta», precisamente a falta de justiça, de algo que regule rectamente as relações entre as pessoas –, revelando, de alguma forma, a génese da instituição da justiça e da sociedade na violência fundadora. A injustiça vai de par com a desigualdade se considerarmos que o injusto é sempre aquele que beneficia de mais vantagens do que os outros ou de menos responsabilidades. A indignação aparece, portanto, como a matriz da condenação. Cf. RICOEUR, Paul – “Le Soi et la Visée Étique”. In: *Soi-même comme un autre*. *op.cit.* pp. 231-235; Cf. RICOEUR, Paul – “Devoir de Mémoire, Devoir de Justice”. In: *La Critique et la Conviction*. *op.cit.* p. 183; Cf. RICOEUR, Paul – *Le Juste, l'Injustice et son Échec*. Paris: Édition de l'Herne, Carnets, 2005, p. 12; Cf. RICOEUR, Paul – “Le Juste entre le Légal et le Bon” (De l'Action à l'Institution). In: FOESSEL, Michael et LAMOUCHE, Fabien (Org.) – *Paul RICOEUR (Anthologie)*. Paris: Éditions Points, 2007, pp. 337-340

Ricœur, a instituição da justiça emerge nas sociedades com o poder público de retirar, de confiscar, ao indivíduo, o direito e o poder de se vingar, isto é, de fazer justiça pelas suas próprias mãos, reservando, para si mesma essa mesma tarefa de aplicação do direito.²⁸⁸ Deste modo, escreve Paul Ricœur, o direito, precisamente através da situação do processo, não é mais do que uma forma codificada do conflito (oposição, querela, litígio, vingança, etc.), tendo a sua origem numa força que pretende diferir uma violência anterior.²⁸⁹ Ora, o corte com essa violência anterior, operada pela instituição do processo, enquanto enquadramento da repetição simbólica da violência sofrida, efectua-se graças à substituição da violência pela palavra.²⁹⁰ Esta substituição da violência pela palavra, possibilitada por uma espécie de «intervalo», de «distância», de «suspensão» da violência arbitrada pelo direito, é sustentada pela dimensão fiduciária que carrega a instituição da linguagem e que, neste contexto, toma a forma do «testemunho». Em rigor, o testemunho assegura a estrutura dialógica do princípio de fidelidade relativamente à obrigação da promessa, presente na instituição da linguagem, através do compromisso da palavra.

Do ponto de vista da filosofia da linguagem, o testemunho manifesta-se como um performativo: um dizer que é um acto, um fazer que descreve o mundo, sugerindo, por um lado, a percepção da testemunha como um agente, um interveniente e, por outro lado, o testemunho como um performativo e uma promessa – acto ilocucionário e perlocucionário.²⁹¹ Se o testemunho convoca o sujeito falante e actuante, a promessa, implícita no testemunho, reenvia à uma ética da iniciativa.²⁹²

²⁸⁸ Cf. RICOEUR, Paul – “Le Juste entre le Légal et le Bon” (De l’Action à l’Institution). In: FOESSEL, Michael et LAMOUCHE, Fabien (Org.) – *Paul RICOEUR (Anthologie)*. op.cit. pp. 337-339

²⁸⁹ Cf. Ibidem. pp. 336-337; a violência da humilhação (caricatura da humildade) define-se como a diminuição ou a destruição do poder fazer de outrem. Cf. RICOEUR, Paul – “Le Soi et la Norme Morale”. In: *Soi-même comme un autre*. op.cit. pp. 256-257

²⁹⁰ Cf. RICOEUR, Paul – *Le Juste, l’Injustice et son Échec*. op.cit. pp. 29-30; Considerando a importância da linguagem na instauração da justiça, Jacques Derrida acrescenta que, se na justiça persiste alguma violência, ela começa quando os envolvidos no processo de julgamento não partilham a mesma língua; é “injusto julgar alguém que não compreende os seus direitos, nem a língua na qual a lei está inscrita ou a sentença é proferida, etc.”. DERRIDA, Jacques – “Do Direito à Justiça”. In: *Força da Lei*. op.cit. p. 30; Jacques Derrida prossegue: “como é sabido, em numerosos países, no passado e ainda hoje em dia, uma das violências fundadoras da lei ou da imposição do direito estatal consistiu em impor uma língua a minorias nacionais ou étnicas agrupadas pelo Estado. Foi o que aconteceu em França, pelo menos duas vezes, primeiro, quando o decreto de Villers-Cotteret consolidou a unidade do Estado monárquico, impondo o francês como língua jurídico-administrativa e interditando que o latim, língua do direito e da Igreja, permitisse que todos os habitantes do reino fossem representados numa língua comum, através de um advogado intérprete, sem deixarem que lhe fosse imposta esta língua particular, que era ainda o francês. É verdade que o latim transportava já uma violência. A passagem do latim para o francês não marcou senão a transição de uma violência para outra. O segundo grande momento da imposição foi o da Revolução Francesa, quando a unificação linguística assumiu, por vezes, os contornos pedagógicos mais repressivos, em todo o caso, os mais autoritários”. Ibidem. p. 35

²⁹¹ *Parler une langue c’est adopter une forme de comportement régi par les règles. [...] Parler c’est accomplir des actes selon les règles*. SEARLE, John R. – *Les Actes de Langage. Essai sur la Philosophie du Langage*. Paris: Hermann, Collection Savoir, 1972, p. 59; «Testemunhar» é um acto ilocucionário se considerarmos alguns desses actos mencionados por Searle, designadamente os verbos «afirmar», «descrever», «acertar», «sublinhar», «comentar»,

A testemunha, enquanto agente ou interveniente, aparece como comprometida com o seu testemunho, reenviando assim à sinceridade, à autenticidade, das palavras proferidas pela testemunha. Este compromisso, patente no testemunho, articula-se, assim, à volta de dois pólos referente à testemunha: a estima de si, operante na (re-) posição mediante a vivência extraordinária, e a sinceridade, qualidade que, para além de envolver o ser do agente, aparece mais voltada para o outro, para a comunidade ou para a testemunha terceira, inscrevendo assim o testemunho numa referência ao bem.²⁹³ Com John Searle, a sinceridade (desejo que o acto ordenado se concretize) do locutor, aparece como a condição fundamental para a realização de um acto ilocucionário como o testemunho, acto que reenvia ao engajamento e à promessa, integrando, assim, outras condições da força ilocucionária.²⁹⁴ No domínio da atestação (e não mais na mera observação e constatação), inconcebível seria falar de testemunho sem sinceridade, sem engajamento, sem persistência, sem fidelidade, sem a presença psicológica quase integral da testemunha mediante o seu dizer, sob pena de cair na traição e na manipulação.²⁹⁵

No contexto jurídico, a testemunha judicial, chamada também de «prova testemunhal», define-se pela narrativa efectuada pela testemunha, a pessoa que certifica ter visto, ouvido, presenciado um determinado acontecimento passado, passível de rememoração, de repetição e de publicitação, mediante o seu grau de anormalidade, de irregularidade, de desconformidade perante a lei e o direito – por exemplo: um assalto, uma agressão ou um homicídio. Deste modo, a testemunha judicial é, antes de mais, uma testemunha ocular (ou auricular) cujo discurso comporta uma dimensão quasi-empírica e/ou autobiográfica.²⁹⁶ Mais do que transmissão assertiva de informações sobre um dado acontecimento, resultante de um comportamento desviante, de modo a contribuir para que a verdade seja dita e a justiça feita, o testemunho é revestido de «autoridade» pela sua

«ordenar», «pedir», «criticar», «desculpar-se», «aprovar», «desejar as boas vindas», «prometer», «exigir», «advertir», «alegar», «culpar», «acusar», «condenar». Cf. Ibidem. pp. 60-61; Entende-se por acto perlocucionário, os efeitos, as consequências que os actos ilocucionários sobre ações, pensamentos, crenças, etc., traduzíveis pelos seguintes verbos: persuadir, convencer, amedrontar, inquietar, manipular, esclarecer, edificar, inspirar, consciencializar. Cf. Ibidem. p. 62.

²⁹² Cf. PIERRON, Jean-Philippe – *op.cit.*, p. 39

²⁹³ Cf. Ibidem. pp. 33-35

²⁹⁴ O objetivo ou a finalidade do acto (diferença entre afirmação ou questão), a relação entre o locutor e o receptor (diferença entre solicitação ou ordem), o grau de engajamento contraído (diferença entre intenção e promessa); o estado psicológico do interlocutor (a diferença entre a intenção ou a não intenção); a proposta ou os interesses próprios (a diferença entre o vangloriar-se ou queixar-se, advertir ou predizer); o conteúdo proposicional do que é comunicado (diferença entre predizer e reportar); a expressão em questão e o resto da conversação (a diferença entre responder ou contestar). Cf. SEARLE, John R. – *op.cit.*, pp. 99-113

²⁹⁵ Cf. Ibidem. pp. 37-38

²⁹⁶ Cf. DULONG, Renaud – *Le Témoin Oculaire. Les Conditions Sociales de l'Attestation Personnelle*. In: *Le Témoin Oculaire. Les Conditions Sociales de l'Attestation Personnelle*. Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1998, p. 13

dimensão «sagrada» que provém, por um lado, da vivência e sobrevivência ao acontecimento excepcional e, por outro, do ritual constitutivo da situação de processo na qual a testemunha é colocada como «referência ao mundo». No contexto judicial, a qualidade do testemunho avalia-se quando a responsabilidade moral, implícita na operação de factualização que constituem as declarações, se sobrepõe à sedução retórica, provável e identificável em todo o testemunho que se destina a convencer.²⁹⁷ A maior ou menor recepção do testemunho deve-se, num primeiro momento ao exame das circunstâncias da deposição da(s) testemunha(s) e, num segundo momento à qualidade da testemunha reconhecida pela confiança suscitada aquando do testemunho e o sucesso deste mediante o teste (discussão, confrontações, disputa, contra-argumentações, reinterpretações, plausibilidade e coerência dos discursos) submetido para uma melhor avaliação da veracidade da deposição²⁹⁸. O testemunho apela, todavia, à interpretação uma vez que é pela via de um trabalho da imaginação prática que o testemunho possibilita a verdade judiciária. A fragilidade do testemunho, recurso mais utilizado em tribunal, revela a verdadeira natureza do julgamento: vestígios (e não factos brutos) e interpretação.

No contexto da retórica judicial, o testemunho tem ainda como função de relembrar que a relação primitiva do direito, não é dual, mas antes terceira e que, porventura, entre o «eu» e o «tu», há o «ele», o terceiro ou a testemunha – quer da ocorrência em julgamento, quer do próprio julgamento (testemunhas, juízes, peritos, etc.). Assim, o testemunho aparece na fronteira que separa a ética e o jurídico, a moral e o direito, realçando a implicação mútua de ambas as esferas. Todavia, enquanto que, no contexto jurídico, o testemunho inscreve-se sobretudo como «prova testemunhal», inserido num pacto ou contrato, no domínio da ética, o testemunho reenvia à provação («*épreuve*»), à perseverança, à disposição interior, à sinceridade, à autenticidade e à justiça. A autoridade

²⁹⁷ Se no contexto jornalístico, procura-se extrair da testemunha ocular, para além dos factos, o impacto emocional que suscita o acontecimento reportado e comentado, no contexto judicial, apenas importam os factos reconstruídos e relatados pela testemunha, privilegiando a memória cognitiva – percepção e armazenamento da informação. Cf. Ibidem. pp. 11-14; Na perspectiva de Renaud Dulong, a hipótese, não verificável, da determinação absoluta dos factos passados é fundamental para que o espectador aceite ser interrogado na qualidade de observador atento, submetendo as suas afirmações às normas do contexto judicial, nomeadamente a objectividade e a neutralidade. Daí a fascinação que suscita o documento visual (gravações) como «observador desengajado» e o desejo da substituição da testemunha ocular pelo primeiro, apesar do risco da manipulação fraudulenta e do carácter limitado das informações fornecidas pelos vestígios ópticos. Esta orientação fundamenta-se na ideia de que as emoções e os sentimentos, suscitados pelo acontecimento invulgar, parasitam a desejada objectividade, neutralidade e descrição imparcial. Cf. Ibidem. pp. 32-35

²⁹⁸ No contexto da investigação criminal, a experiência demonstra que o isolamento das testemunhas, poucas horas depois da ocorrência, ajuda a obter descrições mais fidedignas.

da testemunha em tribunal provém do seu pressuposto compromisso perseverante na palavra em nome da verdade e da justiça²⁹⁹.

A situação do processo aparece como o lugar privilegiado de um discurso ordenado e ritualizado do qual emergirá a sentença, a «cessação» do debate, da equitável confrontação de argumentos e o ponto «zero» da história do castigo vivida pelo condenado.³⁰⁰ Mas, para Paul Ricœur, a justificação racional da pena, a violência infligida legalmente, continua a ser o ponto cego do sistema judiciário e penal, permanecendo um escândalo intelectual³⁰¹. Em última análise, o recuo da dimensão simbólica sobre o arcaico, na esfera da justiça e do direito, conduz à expulsão de qualquer influência de uma moral supra-ética, uma moral iluminada pela economia do dom, culturalmente alcançável com o surgimento do Cristianismo na história.

Numa óptica mais derridiana, podemos dizer que a metáfora mais representativa do universo kafkiano seria a «incineração»: a solidão e a incomunicação absoluta do homem acusado injustamente devido às falhas do sistema judicial que, embora criado pelos homens, manifesta-se como autónomo, independente, imparável, ruidosamente ensurdecador, escapando ao controlo e à compreensão daqueles que permitam o seu funcionamento e desfigurando aqueles que não conseguem se rever na instituição decaída. Focando a parábola da catedral, com o diálogo entre o camponês e o guardião da justiça, podemos dizer que, de alguma forma, somos todos como o camponês diante do guardião da porta de entrada que dá acesso à lei mas a partir da qual nada é perceptível, interditando, diferindo, adiando infinitamente a passagem: não acedemos nunca directamente, imediatamente, nem às leis, nem às pessoas, parcialmente inteligíveis, devendo esta ser antes «decifrada».³⁰² Ainda focando a parábola da catedral, acrescentamos o seguinte paradoxo à volta d'O *Processo*: é porque a justiça permanece descentrada, oculta, inacessível, secreta aos homens, que ela exerce, nas colectividades humanas, o seu poder regulador, conservando a sua sacralidade. Aquilo que no funcionamento da justiça é perceptível aos olhos de Joseph K. só diminui, descredibiliza, desautoriza a instituição, colocando todos os homens, o justo e o criminoso, à margem da lei ou, até mesmo, «fora-da-lei». A fé dos homens na justiça, assim como a sua força «sagrada», resultam da sua invisibilidade e inacessibilidade. Ainda a propósito da obra de Kafka, escreve Jacques Derrida, “a

²⁹⁹ Cf. PIERRON, Jean-Philippe – *op.cit.*, pp. 89-124

³⁰⁰ Cf. RICOEUR, Paul – “Devoir de Mémoire, Devoir de Justice”. In: *La Critique et la Conviction*. op.cit. pp. 178-181

³⁰¹ Cf. RICOEUR, Paul – *Le Juste, l'Injustice et son Échec*. op.cit. p. 30

³⁰² Cf. DERRIDA, Jacques – “Préjugés Devant la Loi”. In: DERRIDA, Jacques; DESCOMBES, Vincent; KORTIAN, Garbis; LACQUE-LABARTHE, Philippe; LYOTARD, Jean-François - *La Faculté de Juger*. Colloque de Cerisy. Paris: Les Éditions de Minuit, 2002, pp.114-139

transcendência inacessível da lei, diante da qual e mediante a qual o «homem» se situa, não parece infinitamente transcendente, e portanto teológica, senão na medida em que, o mais perto dele, ela não depende senão dele, do acto performativo pelo qual ele a institui: a lei é transcendente, violenta e não violenta, porque não depende senão de quem está diante dela – e portanto antes dela –, de quem a produz, a funda, a autoriza num performativo absoluto, cuja presença lhe escapa sempre; a lei é transcendente e teológica, e assim sempre por vir [*à venir*], sempre prometida, porque imanente, finita e, portanto, já passada”.³⁰³

Preso nas garras de uma lei arcaica e imanente, o herói trágico Joseph K. assemelha-se ao servo Jó na encarnação da consciência do condenado: ambos movem-se numa temporalidade judicial invertida, passando pela condenação, antes do prosseguimento processual, e pela execução, antes do julgamento e roçando, em todos os momentos da narrativa, a auto-acusação, petrificado por um profundo sentimento de vergonha e de culpabilidade – «culpabilidade afectiva» – que, no contexto de uma acusação sem fundamento, sem razões viáveis, torna-se patológica.³⁰⁴ Como nota René Girard, existe *n’O Livro de Jó*, aspectos que relembram uma certa decadência moderna da justiça, decadência associada ao universo do inquisitório e totalitarismo: a destruição da crença numa lei transcendente alheia aos interesses e conflitos dos homens e, portanto, de uma justiça soberana e imparcial; a encarnação dessa mesma lei à volta de um, ou vários, indivíduos privilegiados – o chamado «culto da personalidade»; e, por fim, a persuasão do(s) acusado(s) à culpabilidade e a adesão a unanimidade mimética que se exprime na confissão,

³⁰³ DERRIDA, Jacques – “Prenome de Benjamin”. In: *Força da Lei*. op.cit. p. 66

³⁰⁴ Cf. OST, François – *op.cit.*, p. 345; Entendemos por «culpabilidade efectiva», a culpabilidade aos olhos dos outros, contrastando com a «culpabilidade objectiva» (no sentido de exterior), culpabilidade tomada como um facto. Para Paul Ricoeur, a culpabilidade é positiva, produtiva, criativa, curativa e saudável quando conduz à responsabilidade. Na senda de Karl Jasper, Paul Ricoeur distingue ainda a «culpabilidade penal» da «culpabilidade de pertença» e da «culpabilidade metafísica». A culpabilidade penal, aplicável a Joseph K., é sempre singular e reporta-se à individualização da pena. A culpabilidade de pertença consiste no tipo de culpabilidade que sentimos quando o grupo (família, comunidade, nação, partido, etc.) está associado a um crime, apelando a um arrependimento colectivo. A culpabilidade metafísica, que todos carregamos, consiste no facto de pertencer a uma espécie humana globalmente implicada na história do mal. A responsabilidade contém duas etimologias possíveis: responder à/ao... (quem? Quem és tu?) e responder de... (o que aconteceu? o que fizeste?), responder de alguém e responder de alguma coisa. Ligado ao sentimento de culpabilidade está o sentimento de vergonha que leva ao desejo de se esconder ao olhar revelador e inquisidor, olhar que é sempre outro, tão interiorizado que, em última análise, não é mais do que o olhar do si-mesmo julgando e condenando. Daí a riqueza da expressão francesa «for intérieur» em que «for» significa «forum»: é como se, em cada interioridade, o «Eu» nunca estivesse só e, deste modo, sempre em relação dialógica, ou dialógico, consigo mesmo. Cf. RICOEUR, Paul – “Le Sentiment de Culpabilité: Sagesse ou Névrose. Dialogue avec Paul Ricoeur”. In: *op.cit.*, pp. 13-40; A experiência ético-jurídica, cuja metáfora é o tribunal, é a primeira direcção em que se desenvolve a consciência da culpabilidade; a segunda direcção é o escrúpulo e a consciência fina que, quando paralisada, descamba na hipocrisia; Cf. RICOEUR, Paul – “Chapitre III. La Culpabilité (Parte II. La Symbolique du Mal. Première Partie. Les Symboles Primaire: Souillure, Peché, Culpabilité)”. In: *Philosophie de la Volonté*. 2.... op.cit. pp. 316-347

por parte do(s) que se intitula(m) culpado(s), da falta e do crime.³⁰⁵ Diríamos que há, n'O *Processo* de Joseph K qualquer coisa de satânico no sentido que lhe dá René Girard: «Satanás», identificado ao acusador cínico, ao adversário num processo, ao perseguidor e à condição humana decaída, é a ordem sacrificial que rege a justiça arcaica, ou o direito desprovido de Justiça, e que se exprime na acusação infundada por parte da multidão e na «injustiça fundamental»; a Justiça, no seu sentido pleno, aparece, n'O *Livro de Jó*, quando o servo reafirma Deus como o seu Defensor - «Paraclete», ou «advogado de defesa», defensor que se erguerá contra «Satanás» («*diabolos*») que arrasta os homens para o sacrifício. Nesta óptica, a única coisa de que Jó e Joseph K. podem ser acusado é de viver num mundo onde grande parte do poder está entre as mãos de «Satanás».³⁰⁶

Vítima do desmoronamento do espaço terceiro da lei, Joseph K. experimenta, de um modo mais evidente do que Jó, a impossibilidade do testemunho judicial e, conseqüentemente, a impossibilidade de responder às acusações, denunciando as imposturas normativas, a impostura originária e desmistificando qualquer concepção de justiça – imanente ou transcendente.³⁰⁷ Recorrendo ao idioma derridiano, diríamos que o testemunho de Joseph K. reenvia à aporia da justiça, entendendo por aporia, a experiência daquilo de que não podemos fazer a experiência – justiça como experiência do impossível. A aporia da justiça e, portanto, o sentimento de impossibilidade que o desejo, ou a exigência, de justiça suscita, constitui a condição estruturante da justiça que não pode ser mais do que o «justo apelo à justiça» e à «decisão justa».³⁰⁸

Em última análise, Joseph K. testemunha a progressiva destruição da capacidade de «atestação» (de si), a certeza de ser um si-mesmo agente, sofredor e testemunha – capaz de dizer, de fazer, de se reconhecer como personagem de uma narrativa, de responder à acusação através do acusativo «aqui estou!» –, capacidade minada pelo atmosfera reinante da suspeita e pela conseqüente dificuldade em acreditar («*croyance*»/«*créance*»), em confiar em

³⁰⁵ Cf. GIRARD, René – “Un Procès Totalitaire”. In: *La Route Antique des Hommes Pervers*. op.cit. pp. 172-173

³⁰⁶ Satanás dissimula-se nos discursos dos amigos de Jó, discursos que incarnam o círculo ininterrupto da lei e a sabedoria da comunidade. Cf. GIRARD, René – “III. Le Scandale du Christianisme”. In: *Les Origines de La Culture*. Paris: Hachette/Littérature, 2006, p. 104; Cf. Ibidem. p. 132; Cf. FRYE, Northrop – *op.cit.*, p. 167; Cf. Ibidem. pp. 265-266

³⁰⁷ Entendemos por «origem» não o primeiro ou o inicial na ordem do cronológico e do temporal, mas antes algo de anterior e de presente no seio de uma palavra actual e, portanto, na ordem do fundamental. Cf. RICOEUR, Paul – “Lectures et Méditations Bibliques”. In: *La Critique et la Conviction*. op.cit. p. 223; Excluir o testemunho (o outro testemunho, o testemunho de outra ordem) e, portanto, a exigência de justiça, foi, precisamente, o que o nazismo tentou fazer – “aquilo que [...] tentou exterminar, não foram apenas vidas humanas aos milhões, foi também uma exigência da justiça [...] e a possibilidade de dar, de inscrever, de chamar e de lembrar o nome”. DERRIDA, Jacques – “Prenome de Benjamin”. In: *Força da Lei*. op.cit. p. 106

³⁰⁸ Relembramos que, para Jacques Derrida, existe decisão quando tomada na sua radicalidade; isto porque a decisão enquanto tal não é nunca assegurada por uma regra, participando sempre de uma aporia. Cf. Ibidem. pp. 27-28

outrem e, portanto, em si-mesmo³⁰⁹. Inconformado com a sua injustificável condição de culpado por parte de uma justiça imanente, hipócrita, cega e sedenta de «bode expiatórios», Joseph K. cai no pecado da negação da Lei transcendente, restando-lhe, assim, o mesmo destino que o povo judeu quando esquecido da Lei: a diáspora (interior) e a decorrente irresponsabilidade.³¹⁰

Se aceitarmos a hipótese interpretativa de que Joseph K. faz a experiência da impossibilidade do testemunho judicial, resultante de um sistema judicial regido por uma lei arcaica, sacrificial, não podemos ignorar que o processo de despersonalização, de enfraquecimento da auto-estima, de que é vítima Joseph K., aponta para a ideia de que ninguém sobrevive à suspensão do sentido e à ausência da lei. Por outro lado, a constante procura, por parte de Joseph K., do motivo pelo qual é condenado, tentando resistir a auto-acusação e manter-se capaz de avaliar eticamente as acções de outros, demonstra a irracionalidade do sistema judicial que o condena sem nunca explicitar o objecto da acusação. Na condição de herói trágico enquanto contestatário da lei, Joseph K. põe a nu a violência da ordem jurídica. Estas últimas considerações tornam possível a ideia de que, a um outro nível de abordagem da obra, colocando-nos ao nível da sua criação, o escritor Joseph Kafka participa na experiência do testemunho por excelência (testemunho absoluto ou religioso), graças a possibilidade que a escrita lhe dá de instaurar um processo à sua própria existência. Pois, se para Paul Ricœur, a linguagem (palavra ou discurso) constitui o elemento fiduciário que permite a ligação entre os homens e o institucional, a escrita, por sua vez, reenvia à promessa, à confiança, à aliança e ao diálogo entre Deus e o homem. E, neste contexto, como nota François Ost, o processo criativo da escrita, nomeadamente a literatura, aparece, em Kafka, não propriamente como elemento consolador mas antes como elemento purificador e como a única estratégia para se arrancar da imanência, do devir animal, do devir coisa e, assim, alcançar a salvação, a paz, a felicidade depois das provas sofridas³¹¹ – *Le bonheur, je ne pourrai l'avoir que si je réussis à soulever le monde pour le faire rentrer dans le vrai, le pur et l'immuable* [Franz Kafka].³¹²

³⁰⁹ Como teremos a ocasião de explorar mais adiante, a atestação enquanto consciência moral é a condição de possibilidade da hermenêutica do si. A grandeza da consciência moral está, num primeiro momento, na contestação contra o mal radical e, num segundo momento, no pedido de justificação mediante o injustificável. Cf. RICOEUR, Paul – “Emmanuel Lévinas, Penseur du Témoignage”. In: *Lectures 3. Aux Frontières de la Philosophie*. Paris: Édition du Seuil, 1984, p. 93

³¹⁰ Cf. OST, François – *op.cit.*, pp. 346-363

³¹¹ Cf. Ibidem. p. 368

³¹² Ibid.

2.2.4.2. – A Justiça (Absoluta) como Indesconstrutível

Segundo Jacques Derrida, a possibilidade da justiça, no seu sentido mais absoluto, advém com a capacidade do agente suspender a lei, o direito, para uma melhor avaliação, sentença, aquando do julgamento do acto ou ocorrência injusta. A decisão justa decorre, não tanto da aplicação de uma regra de direito ou de uma lei geral, mas antes da afirmação, da aprovação, da confirmação do valor dessa mesma regra que passa, num primeiro momento, por uma certa ruptura com o direito, necessária à «interpretação restauradora», à reinvenção dessa regra em cada caso jurídico.³¹³

A nova frescura, a inicialidade desta sentença inaugural, bem pode repetir qualquer coisa, melhor, deve ser conforme a uma lei pré-existente, mas a interpretação re-instituidora, re-inventiva e livremente decisória do juiz responsável requer que a sua «justiça» não consista apenas na conformidade, na actividade conservadora e reprodutora da sentença. Em suma, para que uma decisão seja justa e responsável, é preciso que, no seu momento próprio, se o houver, ela seja, ao mesmo tempo, regrada e sem regra, conservadora da lei e suficientemente destrutiva ou suspensiva da lei para dever, em cada caso, reinventá-la, re-justificá-la, reinventá-la, pelo menos na reafirmação e na confirmação nova e livre do seu princípio. Cada caso é um caso, cada decisão é diferente e requer uma interpretação absolutamente única que nenhuma regra existente e codificada pode nem deve absolutamente garantir. Se, pelo menos, ela a garantir de modo seguro, então o juiz é uma máquina de calcular; o que as vezes acontece, o que acontece sempre em parte e segundo uma parasitagem, irredutível pela mecânica e pela técnica, que introduz a iterabilidade necessárias das sentenças; mas, nesta medida, não se dirá do juiz que ele é puramente justo, livre e responsável. Mas tal não se dirá também, se ele não se referir a nenhum direito, a nenhuma regra ou se, devido a não ter nenhuma regra por dada, para além da sua interpretação, ele suspender a sua decisão, parar no indecível ou, ainda, improvisar fora de qualquer regra e de qualquer princípio. Deste paradoxo resulta que em momento algum se pode dizer que *presentemente* uma decisão é justa, puramente justa (quer dizer, livre e responsável), nem de alguém que *é* um justo, menos ainda, «*eu* sou justo». Em vez de justo pode dizer-se legal ou legítimo, em conformidade com um direito, regras e convenções que autorizam um cálculo, mas com um direito cuja origem fundadora mais não faz do que arredar o problema da justiça.³¹⁴

³¹³ Cf. DERRIDA, Jacques – “Do Direito à Justiça”. In: *Força da Lei*. op.cit. pp. 38-39

³¹⁴ Ibid.

Na sequência desta concepção de «decisão justa», Jacques Derrida distingue a justiça como direito da justiça absoluta: o que caracteriza a justiça de direito é a legitimidade, a autorização, a justificação (mesmo que injustificada porque moralmente injusta) da força (directa ou indirectamente, interna ou externamente, simbólica ou fisicamente, brutal ou, hermética e subtilmente discursiva, coerciva ou reguladora, etc.), manifestada na sua aplicabilidade sendo, ainda, apenas uma objectivação da justiça absoluta; o exercício da justiça como direito reenvia, portanto, à legitimidade, à legalidade, mas também ao calculável, ao programável, ao dispositivo estável, estatutário e ao sistema de prescrições regradas e codificadas;³¹⁵ a justiça de direito tem mais força e justificação, quanto mais impacto, efeitos, consequências, ela produzir – «a razão do mais forte é sempre a melhor». Nesta óptica, o que fundamenta a justiça de direito é precisamente aquilo que ela procura conter, controlar e combater, numa relação interna e complexa, recorrendo à força legitimada que a caracteriza, legitimidade adquirida pelo crédito atribuído: a violência.³¹⁶

³¹⁵ Cf. Ibidem. pp. 36-37

³¹⁶ Comentando o texto *Zur Kritik der Gewalt* de Walter Benjamin, Jacques Derrida explica como a greve e a guerra constituem exemplos da estreita relação entre o direito e a violência: a greve, enquanto direito, passa a ser transgressão quando o Estado vê nela, mais do que um mal-entendido, um abuso e a condena à ilegalidade; trata-se, portanto, de um “direito concedido para contestar a ordem do direito existente e para criar uma situação revolucionária na qual se tratará de fundar um novo direito, senão sempre, vê-lo-emos já num instante, um novo Estado”; por sua vez, a violência guerreira “depreende-se sempre no interior da esfera do direito; é uma anomalia no interior da juricidade com a qual parece romper”. DERRIDA, Jacques – “Prenome de Benjamin”. In: *Força da Lei*. op.cit. pp. 64-71; Neste contexto, a violência está implícita no exercício do direito e o direito manifesta-se, por vezes, na violência. A violência aparece assim como intrínseca ao direito estatal, quer aquando da sua fundação, quer aquando da sua ameaça. Cf. Ibidem. pp. 63-64; Contudo, o filósofo evidencia a auto-desconstrução da distinção benjaminiana entre duas formas de greves: a primeira, cujo objectivo é refundar um Estado ou substituir um Estado para outro Estado, greve participativa da «violência mítica»; a segunda, cuja finalidade é destruir, suprimir o Estado, anulando limites e fronteiras, greve participativa da «violência divina»; enquanto a violência mítica (grega) exerce em proveito próprio, exigindo o sacrifício do vivente, a violência divina (judaica) assume e aceita o sacrifício como via para a expiação, sacrificando a vida (assim como os bens, o direito e o seu fundamento, etc.) para salvar o vivente e, portanto, a favor do vivente. Se em ambas as violências, o sacrifício existe, quando este é exigido, o vivente deixa de ser respeitado. Ora, o que permanece na violência divina é a sacralização da vida que passa, necessariamente, pelo respeito absoluto do mandamento «não matarás», ao ponto de condenar o homicídio em caso de legítima defesa – e, no caso de alguns pensadores, estenderem a sacralização da vida ao animal e ao vegetal. A sacralização da vida é a essência do judaísmo. Para Walter Benjamin, a «vida» deve ser entendida não como o mero facto de existir mas antes “a potencialidade, a possibilidade da justiça, o porvir da justiça, o porvir do seu ser-justo, do seu ter-de-ser-justo. Se a indecidibilidade se situa no âmbito do direito e, assim, da violência mítica (fundadora e conservadora), é do lado da violência divina que se situa a decidibilidade, destruidora do direito. A violência divina (revolucionária, histórica, anti-estatal, anti-jurídica) aparece, assim, como a mais justa, a mais decidível ou decidinte, mas também, em si mesma, a mais esquiva à certeza e ao conhecimento humano (generalidade conceptual ou juízos determinantes) – excepto nos seus efeitos incomparáveis. O conhecimento decidível e as certezas só aparecem na violência mítica (Estatual, jurídica), apesar dessas certezas pertencerem ao domínio do que, estruturalmente, é indecível. Em última análise, o indecível é a condição violenta do conhecimento e da acção mesmo se o conhecimento e a acção são realidades dissociadas. Cf. Ibidem. p. 66; Cf. Ibidem. pp. 92-98; Assim, relativamente as distinções avançadas por Benjamin entre, por um lado, a «violência fundadora» (antes de fundadora ela é destruidora) e a «violência conservadora», Jacques Derrida responde mediante o que ele considera uma série de oposições impuras: “a própria violência da fundação deve envolver a violência da *conservação do direito* (*Rechtserhaltende Gewalt*) e não pode romper com ela”. O filósofo explique que “pertence à estrutura da violência fundadora apelar à sua repetição e fundar o que deve ser conservado, conservável, prometido à herança e à tradição, à partilha”.

No momento fundador, instituidor, justificador, a justiça enquanto direito implica uma força performativa, interpretativa, sustentada pela crença e, por isso, auto-fundadora, auto-justificadora e auto-suficiente. A autoridade do direito, do seu discurso instituidor e da sua interpretação dominante, reside no crédito concedido, na fé, num suplemento legítimo de ficção, sendo a sua natureza fundacional e «mística» – «fundamento místico da autoridade».³¹⁷ A ideia de «mistificação», associada à fundação da justiça enquanto direito, reenvia ao silêncio murado, emparedado, intrínseco à linguagem (discurso, contexto, regras e convenções), silêncio presente na estrutura violenta do acto fundador e, portanto, em cada sofrimento, em cada crime, em cada tortura cuja violência é, num primeiro instante, ininterpretável e indecifrável.³¹⁸ É precisamente porque o direito, em última análise, é «sem fundamento», «místico», resultante da edificação de várias camadas textuais sobrepostas, interpretáveis, modificáveis ao longo da história (história do direito), que ele é desconstrutível. Há, assim, no interior do direito, uma dimensão mística, uma instância de não-direito, um momento de (não-) lugar, capaz de suspender (*epokhê*), interromper o direito estabelecido, para revolucionar ou fundar outro direito. O revês desta dimensão mística no direito é, recorrendo às palavras de Walter Benjamin, “qualquer de carcomido ou de apodrecido no direito, que antecipadamente o condena ou o arruína”³¹⁹. A desconstrução é a revelação da existência uma contaminação ruínosa no pensamento e,

“Consequentemente, não há já mais fundação pura ou posição pura do direito, logo pura violência fundadora, tal como não há violência puramente conservadora. A posição é já iterabilidade, apelo à repetição auto-conservadora. Por sua vez, a conservação é ainda re-fundação para poder conservar o que pretende fundar. Não existe, portanto, oposição rigorosa entre a posição e a conservação, mas apenas aquilo que chamarei (e que Benjamin não nomeia) uma *contaminação diferencial* [*différentielle*] entre as duas. Não há distinção rigorosa entre uma greve geral e uma greve parcial [...], nem, no sentido de Sorel, entre uma greve geral *política* e uma greve geral *proletária*”. Ibidem. pp. 69-70; Cf. Ibidem. p. 66; Cf. Ibidem. pp. 92-93; “[...] na sua origem, assim como no seu fim, na sua fundação e na sua conservação, o direito é inseparável da violência, imediata ou mediata, presente ou representada”. Ibidem. p. 85; No que diz respeito à distinção entre violência mítica e violência divina, Benjamin acaba por dizer que a primeira «abastardou», com o direito, as formas eternas da violência divina pura, deixando escapar alguma ligação familiar entre ambas as violências. Cf. Ibidem. p. 99; Jacques Derrida alerta ainda para o perigo de pensar o acontecimento da «solução final» como violência mítica – por oposição à violência divina. Isto porque todo o acontecimento só pode ser pensado “a partir do seu outro, quer dizer, a partir daquilo que ele tento excluir e destruir, exterminar radicalmente, e que o obcecava ao mesmo tempo do interior e do exterior”; “na ordem da má violência do direito, a mitológica, o mal devia-se a uma certa indecidibilidade, ao facto de não se poder distinguir entre a violência fundadora e conservadora, porque a corrupção era nela dialéctica e dialecticamente inevitável [...]; [...] a partir do momento em que se abandona esta ordem, começa a história – a violência da justiça divina –, mas nós, os homens, não somos capazes de a ajustar a juízos, quer dizer, também a interpretações decidíveis”. Ibidem. pp. 106-108

³¹⁷ Este suplemento legítimo de ficção, necessário para fundar a verdade e a justiça, equivale ao suplemento de direito histórico e positivo que colmataria uma deficiência da natureza, a ausência de um direito natural. O fundamento do direito apresenta-se, assim, como esquivo à dicotomia «fundado/não fundado», «ontológico/não ontológico», «racional/irracional», «justo/injusto», «legítimo/ilegítimo». Cf. DERRIDA, Jacques – “Do Direito à Justiça”. In: *Força da Lei*. op.cit. pp. 22-24

³¹⁸ Cf. DERRIDA, Jacques – “Prenome de Benjamin”. In: *Força da Lei*. op.cit. pp. 65-66

³¹⁹ Cf. Ibidem. p. 70

portanto, na escrita; contaminação e revelação estão ambas inscritas no movimento *différencial* [*différentielle*] do pensamento e da escrita.

Todavia, a revolução ou refundação do direito faz-se, não enveredando no niilismo, no vazio ou no abismo, mas antes perante a lei determinável, existente e presente apenas mediante o acontecimento pensado no futuro (*futur antérieur*). Como nota Jacques Derrida, qualquer revolução ou fundação de um Estado “produzirá *posteriormente* [*après coup*] o que *antecipadamente* [*d’avance*] estava destinada a produzir, a saber, modelos interpretativos próprios para ler retroactivamente, para dar sentido, necessidade e, sobretudo, legitimidade à violência que produziu, e entre outros, o modelo interpretativo em questão, isto é, o discurso da sua auto-legitimação”.³²⁰ Desconstruir o direito significa reinterpretar – ainda por via de uma violência jurídico-simbólica, performativa, intrínseca à leitura interpretativa – os limites do aparelho conceptual, teórico ou normativo à volta da justiça, no qual uma história e uma cultura confinaram a sua criteriologia; o infinito sentido de responsabilidade, perante uma memória histórica e interpretativa, perante a herança de um imperativo ou feixe de injunções, é o que move, habita o coração do filósofo desconstrutor.³²¹

A desconstrução aparece estreitamente ligada ao direito se considerarmos que a estrutura desconstrutível do direito assegura a possibilidade do exercício da desconstrução. Contudo, se a justiça como direito é desconstrutível porque construtível – subtraindo-se à dicotomia convenção/natureza –, a justiça absoluta, enquanto infinita, incalculável, rebelde à regra, estranha à simetria, heterogénea e heterotrópica, está fora e para além do direito, de qualquer prática (des-)construtiva e, portanto, de qualquer manifestação de cálculo e de estratégia. É neste entrelaçamento desta duas dimensões da justiça que aparece o paradoxo da justiça: a justiça absoluta só pode advir e instalar-se num direito cuja aplicação em nome da justiça se exerce pela força – «*enforced*». O paradoxo desaparece se considerarmos que é precisamente porque a justiça absoluta, simultaneamente sustenta e excede a justiça de direito que a primeira pode, em determinadas circunstâncias, estranhar, contradizer e excluir o direito. A justiça absoluta participa ainda de uma economia da violência, precisamente através da força diferencial ou da *différance* como força «diferida-diferente» que revela o terceiro excluído, o idioma dissimulado, a testemunha silenciada. Jacques Derrida radicaliza, assim, a aproximação da desconstrução à justiça ao afirmar que a desconstrução é a justiça: a desconstrução torna-se possível, precisamente no intervalo, na suspensão, que separa a desconstrutibilidade da justiça como direito e a indeseconstrutibilidade da justiça

³²⁰ Cf. Ibidem. p. 67

³²¹ Cf. Ibid. pp. 65-67; DERRIDA, Jacques – “Do Direito à Justiça”. In: *Força da Lei*. op.cit. pp. 32-

absoluta; e é precisamente aquando desta suspensão angustiante do direito que se dá a abertura, o intervalo, o espaçamento, capaz de albergar reformas, transformações, revoluções juridico-políticas e a refundação do direito e da política. Contudo se é verdade que o excesso de justiça possibilita mudanças e revoluções no direito e na política, precisamente através da desconstrução, ela pode, aquando da ausência de algum cálculo, de alguma racionalidade – racionalidade desconstrutiva –, deixar lugar ao mal oriundo do cálculo mais perverso. É, neste sentido, que Jacques Derrida escreve: “a justiça incalculável *manda calcular*”.³²²

O intervalo no direito, através do qual a justiça absoluta se deixa manifestar desconstruindo o direito, equivale à suspensão da lei na consciência, suspensão através da qual emerge a decisão que, enquanto tal, é sempre livre, responsável e justa. Relembramos que, para Jacques Derrida, todo o momento da decisão, breve, urgente e precipitado, participa da indecidibilidade – até mesmo a decisão de calcular – apesar do indecível, por si só, nunca ser livre, responsável e justo.³²³ Por «indecível», entende-se, não apenas a oscilação ou a tensão entre duas decisões, significações ou regras contraditórias, apesar de bem determinadas e igualmente imperativas; trata-se da “experiência daquilo que, estrangeiro, heterogêneo à ordem do calculável e da regra, *deve* – é de *dever* que é preciso falar – entregar-se à decisão impossível, tendo embora em conta o direito e a regra”; é aquilo que “permanece apanhado, alojado, como um fantasma pelo menos, mas como um fantasma essencial, em toda a decisão, em todo o evento [*événement*] de decisão”; é ainda aquilo cuja “fantasmaticidade desconstrói do interior toda e qualquer segurança de presença, toda a certeza ou toda a pretensa criteriologia que nos asseguraria da justiça, uma decisão, na verdade do próprio evento [*événement*] de uma decisão”.³²⁴ Assim, explica Jacques Derrida, “uma decisão que não fizesse a prova do indecível não seria uma decisão livre, ela não passaria da aplicação programável ou do desenrolar contínuo de um processo calculável. Seria talvez legal, mas não seria justa”.³²⁵ Depois da experiência do indecível, necessária à decisão e, portanto, ao exercício da razão, a decisão volta a conformar-se, a adequar-se, a seguir uma regra, mesmo se essa regra é dada ou inventada e, por isso, reafirmada: sendo mais próxima do direito do que da justiça absoluta, a decisão nunca é plenamente justa porque nunca totalmente presente à justiça absoluta.³²⁶ Integrando e ultrapassando o momento de indecidibilidade, a desconstrução (do direito) opera a partir

³²² Cf. Ibidem. pp. 15-46

³²³ Cf. Ibidem. pp. 40-44

³²⁴ Ibidem. pp. 40-41

³²⁵ Ibid.

³²⁶ Cf. Ibid.

de uma ideia de justiça infinita, irreduzível, indestrutível, indestrutível e «mística»: a justiça é absoluta, infinita porque irreduzível; a justiça é irreduzível porque devida ao singularmente outro, antes de todo e qualquer contrato; a justiça é indestrutível e indestrutível porque afirmativa, “na sua exigência de dom sem troca, sem circulação, sem reconhecimento, sem círculo económico, sem cálculo e sem regra, sem razão e sem racionalidade teórica, no sentido de dominação reguladora”;³²⁷ a justiça é indestrutível porque ela é o próprio movimento da desconstrução que opera particularmente no direito e na história do direito mas também na história política e na história em geral; a justiça é «mística» na medida em que a sua inapresentabilidade reenvia à experiência da alteridade absoluta e, portanto, à *chance* do acontecimento, do evento e à condição da história.³²⁸ Sendo a desconstrução e a justiça – a desconstrução como justiça – remissivas ao absoluto, apesar de operativas no direito, na filosofia e na história, existe, em ambas, uma dimensão de heteronomia que se revela na afectação do sujeito, do agente, pela sua própria decisão.³²⁹

2.2.5. – A Desconstrução como Vida – ou (Sobre-)Vivência

Ao abordar o problema da génese da pena de morte e, conseqüentemente, a sua relação com a esfera do sagrado, Jacques Derrida acrescenta que a desconstrução é, antes de mais, a desconstrução da morte para a vida, isto é, a desconstrução dos diversos modos de «dar a morte» na cultura ocidental.³³⁰ A desconstrução é desconstrução da morte para a vida em vista à sobrevivência e à regeneração dos homens, das instituições e da cultura. Assim, a desconstrução da morte na cultura ocidental e, portanto, da pena de morte, integra-se na desconstrução mais ampla do andaime (arquitectura, cálculo, estratégia, economia, idealismo especulativo) que sustenta a metafísica logocêntrica, logo-monocêntrica, na qual a pena de morte é pensada, inscrita ou prescrita.³³¹ Estreitamente ligada à evolução do sagrado na cultura, a questão da pena de morte reenvia, para além da temática do sagrado, ao perdão e à salvação, à imunidade do imune, mais precisamente, do «ser indemne» (salvo, santo, intacto, virgem, sem mal) e do «ser indemnizado», aquele que se torna novamente indemne, isto é, pago, restituído pela pagamento de uma reparação e, portanto, a remissão através do pagamento de uma dívida, assinalando assim, a

³²⁷ Ibidem. p. 42

³²⁸ Cf. Ibidem. p. 46

³²⁹ Cf. Ibidem. p. 44

³³⁰ Cf. Ibidem. pp. 326-328

³³¹ Cf. DERRIDA, Jacques – *Séminaire. La Peine de Mort...* op.cit. p. 50

contaminação originária por uma economia e um interesse.³³² No que diz respeito ao direito, existe uma indissociabilidade estrutural, uma dependência *a priori* mútua entre o direito do homem e a morte decidida, dada por uma razão univeral, por uma soberania, indissociabilidade resultante da dimensão sacral residente no direito que se manifesta na ideia que ambos elevam os homens acima do egoísmo e da angústia da existência individual.³³³ Relativamente à questão do perdão, a pena de morte significa, para além de pôr fim à vida, o fim da possibilidade de revisão, de redenção e, portanto, a impossibilidade da expiação e do perdão perante a sociedade ou o dispositivo jurídico, mesmo que o infactor tenha sido perdoado pela vítima, perdão reservado apenas a Deus.³³⁴ Em última análise, a pena de morte significa a impossibilidade da sobrevivência da experiência contada, o testemunho.³³⁵

A desconstrução da morte na cultura ocidental opera-se a partir da distinção de duas formas de «dar a morte» e da manifestação do mistério sacral: por um lado, o homicídio, a pena de morte como um pôr fim à vida de forma institucionalizado (sacrifício), assim, como outras formas subtis de pena de morte – provocar, empurrar alguém para a morte – e, por outro lado, o suicídio e a aceitação da morte sacrificial (dom sacrificial) – «épouser aux prix de la vie» como diria Montaigne. Estas duas formas identificadas de «dar-se a morte» apresentam-se à consciência que, desmistificada do mistério orgíaco «sobre-vive» para além da vida, um sobreviver que vale mais do que a vida – a vida sem preço.³³⁶ Esta sobrevivência caracteriza-se por uma forma de ser «investida» de um outro em mim (interior ao meu coração), de uma força maior do que Eu, força que ocupa preocupando-se, força chamada «responsabilidade».³³⁷

Jacques Derrida aborda o problema da pena de morte à partir da génese desta instituição na tradição e na cultura judaico-cristã, realçando a ideia de que a pena de morte é um assunto da religião, do judeo-cristianismo e, mais exactamente, da Igreja Católica, considerando ainda que a pena de morte sempre esteve associada a uma soberania do tipo «teológico-político» – ou «teológico-jurídico-político».³³⁸ A pena de morte é a morte vinda

³³² Cf. Ibidem. p. 328

³³³ Cf. Ibidem. p. 170

³³⁴ Cf. Ibidem. p. 224

³³⁵ Cf. Ibidem. pp. 72-79

³³⁶ Cf. Ibidem. pp. 365-369

³³⁷ Cf. Ibidem. p. 448

³³⁸ O teológico-político é um sistema, um dispositivo de soberania na qual a pena de morte se inscreve necessariamente. Cf. Ibidem. p. 51. Lembrando o Papa João Paulo II que, durante o seu longo pontificado, mais perdão pediu pelos pecados reconhecidos e assumidos pela Igreja Católica, Jacques Derrida manifesta a esperança de ver emergir uma Igreja capaz de pedir perdão por ter compactuado com a pena de morte. A figura homenageada neste seminário é o jornalista radiofónico afro-americano Mumia Abu-Jamal, um exemplo no nosso século, de condenação à pena de morte em Filadélfia, depois de ser arrastado num

do outro, a morte calculada, decidida, dada por outrem, opondo-se, assim, à morte natural. Esta morte dada pela comunidade, pela cidade ou Estado, através do exercício de um poder soberano que legitima, legaliza, a execução, é sentenciada através do veredicto aquando do julgamento; é pública, ou pelo menos não privada, apelando à visibilidade, ao testemunho visual ou ocular e, conseqüentemente, ao ajuntamento fundador – morte dada quer através do fuzilamento por um pelotão de execução, quer com uma única bala na nuca, quer pela forca, quer na fogueira; é ainda programada, isto é, determinada pelos homens no tempo.³³⁹ A finalidade da pena de morte, assim como de qualquer pena, é a restituição. Portanto, a possibilidade da pena de morte começa com a minha sujeição ao poder do outro, ao poder do outro em mim e, portanto, com o «estar nas mãos» do outro.³⁴⁰ O direito de se pronunciar sobre a vida e a morte dos indivíduos, quer através da graça ou da absolvição, quer através da pena de morte, constitui a essência do poder soberano, do poder teológico-político.³⁴¹ A noção de pena de morte, também chamada «pena capital», distingue-se de outras formas de dar a morte (vingança, homicídio, suicídio) pelo facto de se apresentar como conceito jurídico, própria do direito penal, isto é, um conjunto de regras e de prescrições calculáveis.³⁴²

Da dimensão sacral, residente na pena de morte e no direito, aparecem três fenómenos associados à soberania do Estado e à provação testemunhal, precisamente, a dimensão martiriológica do testemunho: a fascinação, a crueldade e a excepção. Não existe fundação e (re-)organização de comunidades sem a fascinação associada à dimensão espectacular, teatral, voyeurista do acontecimento que reúne a multidão à volta do condenado à morte, fascinação própria da manifestação do sagrado. A condenação à morte e a crueldade (violência sangrenta, tortura, sofrimento calculado e organizado) fascinam, dão prazer, porque infligida excepcionalmente.³⁴³ A lógica da fascinação, envolvendo o ajuntamento fundador aquando da execução, da exibição da crueldade, reunião fundadora de testemunhas oculares, seria o contra-argumento relativamente ao argumento da exemplaridade da pena de morte: a pena de morte não pode ser exemplar porque, desde já,

escandaloso julgamento cheio de irregularidades, entretanto transitada em pena perpétua. Para Múmia Abu-Jamal, Jacques Derrida junta a sua voz àqueles que apelam e lutam pela revisão do processo judicial do jornalista. Cf. Ibidem. p. 118; Cf. Ibidem. pp. 332-336; Cf. Ibidem. p. 355

³³⁹ Cf. Ibidem. pp. 24-25; Cf. Ibidem. pp. 332-341; Cf. Ibidem. p. 360

³⁴⁰ Cf. Ibidem. p. 339

³⁴¹ Cf. Ibidem. p. 49

³⁴² Na génese da pena de morte, é sempre a cabeça que é visada aquando da execução do condenado – enforcamento, estrangulamento, fuzilamento. Exige-se, assim, que o condenado seja executado em plena consciência e lucidez – «*ayant toute sa tête*». Cf. Ibidem. pp. 72-74; Cf. Ibidem. pp. 82-83

³⁴³ Cf. Ibidem. p. 181

pervertida pela fascinação que torna o condenado à morte um herói, um santo, um mártir, a figura fascinante, distorcendo, assim, o exemplo de Jesus Cristo.³⁴⁴

É invocando cinco figuras que Jacques Derrida aborda a questão da crueldade e da excepção, designadamente, Sócrates, Jesus, Hallâj, Joana d'Arca e Joseph Guillotin. As quatro primeiras figuras de excepção têm em comum duas experiências singulares, próprias da relação testemunhal ou martiriológica com a transcendência: 1) o facto de terem sido designados inimigos da comunidade e de Deus e, posteriormente, condenados, executados, em nome da ordem e da segurança da comunidade, sendo a excepção prenúncio de anarquia, desordem e caos; 2) a pretensão de serem «testemunhas» de algo maior e para além deste mundo; a convicção de serem a encarnação da «verdade» e, portanto, portadores da palavra divina à qual as instâncias estático-clerical, o poder irmanado da Igreja e do Estado eram surdos. A aliança entre a religião e Estado aparece como recorrente: uma incriminação religiosa baseada numa ofensa blasfematória ao serviço de, ou usada por, uma soberania política capaz de executar a pena de morte. O processo que enfrenta Sócrates é a acusação de introduzir o culto aos falsos, aos maus deuses e, como Jesus Cristo e Hallâj, de se identificar à verdade – «eu sou a verdade». Por sua vez, a acusação e o processo político sofrido por Hallâj foi provocado pelas suas predicções públicas – *Anâ' l-haqq* («*me voici, la Vérité*»), dividindo as forças islâmicas (imâmitas, sunitas, alfaquis e sufistas) da época. Identificar-se à verdade é, por outras palavras, proferir-se como testemunha de uma verdade maior do que a testemunha, uma verdade que surge em mim do além.³⁴⁵ Aquilo que os homens querem expulsar, através da morte destes seres de excepção, é a «palavra», o corpo desta palavra, o receptáculo da voz de Deus, palavra ou voz que os homens comuns são incapazes de ouvir, de entender, de compreender, preferindo condenar à morte.

A situação martiriológica envolve uma ironia e um terrível paradoxo: a condenação da testemunha faz-se em nome de uma transcendência, de um poder soberano que se diz representante desta transcendência (Igreja, clérigo ou outra organização terrestre), contra a transcendência (a palavra de Deus), alegando perjúrio, blasfémia, profanação, ao facto de pretender ter um contacto mais imediato, mais pessoal com Deus, do que a instituição religiosa legatária e guardiã; através da proibição de falar em nome de Deus, o sistema teológico-político empreende uma «reimanentização» da transcendência manifestada na testemunha.³⁴⁶ O repúdio que suscita a testemunha está no facto de que, para além da intolerável prepotência em se dizer portadora da palavra divina, ela é pressentida como

³⁴⁴ Cf. Ibidem. p. 97

³⁴⁵ Cf. Ibidem. pp. 48-49

³⁴⁶ Cf. Ibidem. pp. 51-54

portadora da morte e, assim, tratada como «*daímon*». A palavra «*daímon*» reenvia a vários significados: 1) à alma do morto, àquele que volta do outro mundo – «*revenant*»; 2) à sorte, à eleição, ao destino singular, muitas vezes, infeliz e trágico até à morte da divindade, da transcendência santificadora; 3) e, por fim, ao mau génio, ao maldito, ao demoníaco, também santificável. O cheiro da morte, que emana de homens e mulheres de excepção, está nesse *daímon* que os acompanha, neste poder divinatório, nesta voz que, depois de orientar, de guiar, se cala, se remete ao silêncio, abandona aquele que, agora, apresenta-se diante do tribunal dos homens para se submeter à sentença.³⁴⁷

Uma outra figura de excepção, destacada por Jacques Derrida, é Joseph Guillotin. Este último, adepto da famosa máquina de decapitação, destaca-se, não pela qualidade de santo ou de mártir, mas antes pela qualidade ambígua de inocente e culpado: inocente, se considerarmos a boa fé do jesuíta na proposta de um procedimento de execução que fosse rápido, instantâneo, indolor, anestesiante, eutanasiante, sem sofrimento, algo que «viesse de cima» e fosse «misericordioso», humanizando a pena de morte em nome da igualdade e do amor ao próximo – *l'amour de l'homme pour l'homme*; culpado pela aceitação e implicação, junto com a Igreja, na pena de morte. Ora, escreve Jacques Derrida, humanizar a pena de morte não é mais do que tentar dissimular a crueldade da mesma.³⁴⁸ O castigo de Guillotin, castigo infligido pela literatura iluminada do escritor e abolucionista Victor Hugo, é o eterno «casamento» do jesuíta com a mais poderosa e sedutora das esposas: uma velha desdentada, devoradora de humanos, chamada «Guilhotina»; uma velha horrenda, decapitadora e sanguinária que, encantando revolucionários, populares, eclesiásticos e monárquicos, autonomiza-se, envolvendo-os e confundindo-os na mesma espiral orgiaca de crueldade e de violência.³⁴⁹

No direito inspirado no pensamento de Immanuel Kant e Georg W. F. Hegel, o homem deve ser capaz de sacrificar a sua vida pelo direito; é essa capacidade do homem em sacrificar-se pelo direito, sacrifício que legitima a lei da pena de morte que confere ao homem honra e dignidade que passam pela responsabilidade em relação ao direito que o protege. Para autores como I. Kant, G. Hegel, Charles Baudelaire, George Bataille e Maurice Blanchot, o sacrifício eleva o homem acima da condição animal, da vida empírica, do egoísmo, das inclinações criminosas e da angústia da vida individual.³⁵⁰ Nesta óptica, o direito sobrepõe-se à vida, rejeitando a fundação da lei no amor incondicional da vida e a

³⁴⁷ Cf. Ibidem. pp. 52-53

³⁴⁸ Cf. Ibidem. p. 82; Cf. Ibidem. pp. 268-273

³⁴⁹ Cf. Ibidem. pp. 269-308

³⁵⁰ Cf. Ibidem. pp. 170-187

recusa absoluta do sacrifício da vida.³⁵¹ Na perspectiva de Kant, a pena de morte não é regida pela lógica da vingança mas antes por uma regra de equivalência pura entre o crime absoluto e o castigo ou a pena capital que retira a vida ao homicida por ter retirado a vida à vítima.³⁵² Para Charles Baudelaire, aquilo que move os abolicionistas da pena de morte é o medo de virem a sofrer a sentença da pena de morte, sendo esta luta fruto de um interesse dissimulado que não existe na defesa da pena de morte, a não ser o interesse do desinteresse.³⁵³

Jacques Derrida encontra os discursos abolicionistas constitutivos de uma dessacralização da pena de morte, principalmente através de escritores como Cesare Beccaria, Victor Hugo e Albert Camus.³⁵⁴ Fervente abolicionista, Vítor Hugo alega que a pena de morte põe em causa a sacralidade da vida humana e, portanto, a inviolabilidade da vida enquanto propriedade inalienável – à semelhança do direito ao domicílio e à família. A abolição da pena de morte é um sinal da saída da barbaria para a civilização, de uma evolução da dignidade humana, do desenvolvimento dos direitos humanos e do direito à usufruir da vida.³⁵⁵ Beccaria defende que o sofrimento seria maior para o criminoso se ele fosse condenado a trabalho forçado à perpetuidade.³⁵⁶ Quanto à obra intitulada *L'étranger* de Albert Camus, ela reduz a pena de morte à vingança, diferindo apenas por dois poderes distintos de condenação, um deles sendo o poder individual, familiar ou tribal e o outro, o poder do Estado;³⁵⁷ existiria ainda, segundo Camus, em todo o homicida, um desejo dissimulado de suicídio, de auto-aniquilação e, portanto, de morrer.³⁵⁸ Por sua vez, Friedrich Nietzsche contribui para a desmistificação da pena de morte – como também do direito penal – ao defender a ideia de que a equivalência entre um sofrimento ou uma dor, um prejuízo e uma pena ou sentença não existe, sendo esta mesma ideia fictícia fruto do direito comercial e do mercado – troca, interesse, mais-valia; a crença deste tipo de equivalência sustenta-se no fenómeno fiduciário da fé – crédito. Nietzsche vai mais longe ao afirmar que esta espiritualização do princípio de equivalência está na origem do contracto social, do direito e da religião; o golpe de génio do Cristianismo está no facto de Deus se sacrificar a si próprio na pessoa do seu filho para pagar a dívida que os homens têm para com ele; a redenção e o amor reduzem-se a uma «inacreditável» transação uma

³⁵¹ Cf. Ibidem. p. 185

³⁵² Cf. Ibidem. pp. 203-216

³⁵³ Cf. Ibidem. pp. 187-216

³⁵⁴ Cf. Ibidem. pp. 57-58

³⁵⁵ Cf. Ibidem. pp. 176-202

³⁵⁶ Cf. Ibidem. pp. 227

³⁵⁷ Cf. Ibidem. p. 315

³⁵⁸ Cf. Ibidem. pp. 336-339

vez que, dada por Deus, ela acontece através do pagamento, por parte de Deus em Cristo, da dívida dos homens; trata-se, afinal, de uma transferência da dívida.³⁵⁹ Existiria, assim, uma crueldade dissimulada tanto na pena de morte como no Cristianismo.³⁶⁰

Ao debruçar-se sobre a origem da pena de morte, Jacques Derrida constata que aquilo que reúne e separa os partidários e os contestatários abolucionistas é, precisamente, a crença em Deus. Acrescentamos que, se Deus é a realidade que junta os opositários, aquilo que afasta os abolucionistas dos partidários, é a concepção não sacrificial do divino que, por sua vez, tem implicação na própria concepção de justiça. Enquanto os partidários dão ênfase a uma noção de justiça de direito que visa a restituição do mal sofrido pela vítima, orientada pelo princípio de retribuição ou de reciprocidade (a lei do talião) – a lei do talião –, os abolucionistas são regidos pela ideia de que a vida é o valor supremo e, por isso, absolutamente inviolável e sem equivalente possível.³⁶¹ Ao valor supremo que é a vida, serve uma justiça sem preço, transcendente a todo interesse, a todo o cálculo, com vista à sobrevivência, «sobre-» que reenvia à uma transcendência, a espera de ser interpretada.³⁶²

Aquilo que nos interessa considerar, nesta abordagem de Jacques Derrida sobre a pena de morte, é que não há desconstrução da pena de morte, desconstrução dos diversos modos de «dar a morte», sem uma reflexão sobre a prova testemunhal: o mistério sacral deixa de ser «mistério» quando o homem toma consciência da crueldade sofrida pela testemunha e infligida pela soberania, crueldade oriunda do escândalo que suscita aquele que diz ter acesso à palavra de Deus, afirmando assim a sua condição excepcional de mensageiro, de profeta e de revolucionário; o mistério sacral deixa de ser «mistério» quando aquilo que fascina os homens não é mais a exibição da morte dada mas antes a resistência da vítima face à humilhação da multidão incrédula, assim, como a sua capacidade de sobrevivência pelo seu testemunho, submetendo-se à prova sacrificial, a última prova de «Satanás». Se, como diz Jacques Derrida, é verdade que a abolição da pena de morte só pode ocorrer numa sociedade atea ou secular, acrescentamos com Emmanuel Lévinas que o ateísmo é necessário à dessacralização e à compreensão do religioso.³⁶³ Desenha-se, aqui, uma insuspeitável relação entre o movimento da desconstrução da metafísica fonologocêntrica, a dessacralização da cultura enquanto revelação do mistério sacral em

³⁵⁹ Cf. Ibidem. pp. 216-235

³⁶⁰ Cf. Ibidem. pp. 226-231

³⁶¹ Na senda de Emile Benveniste, Jacques Derrida relembra que «*damnum*» é o prejuízo, a despesa considerada como um «sacrifício de dinheiro»; «*damnar*» significa «ser coagido a pagar» para nada. O excesso do pagamento, assinalado pelo «para nada», paga mais daquilo que é devido, reforçando, assim a ideia de uma incomensurabilidade entre por um lado o prejuízo e o pagamento e, por outro lado, a pena e a condenação. Cf. Ibidem. pp. 353-354

³⁶² Cf. Ibidem. p. 366

³⁶³ Cf. Ibidem. p. 354

vista a sua ineficácia ou inoperatividade, dessacralização necessária à manifestação do religioso e, por fim, o testemunho enquanto «acesso» à transcendência e «presença» do divino.

2.3. – Desconstrução e Revelação

Apesar de Jacques Derrida não desenvolver um pensamento «catastrofista», Catherine Malabou vê na desconstrução alguma ressonância relativamente ao tema da «catástrofe».³⁶⁴ A autora relembra os vários sentidos da palavra «*katastrophè*»: o fim (o desfecho de uma vida, de uma peça ou de uma intriga), o transtorno, a reviravolta, o acontecimento imprevisível e trágico que conduz à ruína da ordem estabelecida. Contudo, acrescenta a autora, o verbo «*strepho*», que compõe a palavra «catástrofe», remete para expressões contraditórias como «chegar e partir», «voltar-se para» no sentido de permanecer («*séjourner*») e de girar («*tournoyer*»), sugerindo a ideia de «não fixação» e de «sem rumo». A desconstrução tem algo de catastrófico porque, ao provocar discontinuidades no interior de uma organização, ela não faz mais do que revelar a porosidade das margens, obrigando à redefinição das fronteiras da organização e reenviando, assim, à deslocação, à viagem, à errância, estado anterior ao acontecimento fundacional, apontando, ainda, para a impossibilidade em aceder, estabelecer e localizar, a identidade originária.³⁶⁵ Mas se é verdade que o movimento da desconstrução insere uma dimensão catastrófica, ambas as noções (desconstrução e catástrofe) parecem resistir a uma redução à simples destruição: a catástrofe é para a desconstrução, o acidente que, mais do que a destruição da organização, despoleta a experiência da desconstrução, a passagem para re-construção que, de alguma forma, já assombrava a anterior organização com a sua ameaça ainda que não presente, não evidente. O acidente, esclarece Jean-Pierre Dupuy é o suplemento do destino sendo, simultaneamente, o contrário do destino e a condição da sua possibilidade.³⁶⁶

A catástrofe, concebida como discontinuidade e condição para a realização do destino, tem o mesmo papel que o génio maligno (o semeador de dúvidas) de René Descartes, aquando da construção do conhecimento: «catástrofe» e «génio maligno»

³⁶⁴ Referindo, em alguns textos a partir de 1990, o estado catastrófico do mundo (crise económica generalizada, desigualdades e injustiça social, conflitos étnicos, xenofobia, fanatismos e nacionalismos), Jacques Derrida proclama a emergência necessária de novos interesses políticos e sociais, orientados por um ideal de uma nova ordem, que seriam uma nova oportunidade para as gerações futuras. Cf. ANTONIOLI, Manola – “Catastrophe”. In: ANTONIOLI, Manola (Dir.) – *Abécédaire de Jacques Derrida*. Mons: Les Éditions Sils Maria, 2006, p. 34

³⁶⁵ Cf. DERRIDA, Jacques & MALABOU, Catherine – *op.cit.*, p. 14

³⁶⁶ Cf. DUPUY, Jean-Pierre – *La Marque du Sacré*. *op.cit.* p. 251

introduzem a ideia que o «mundo não é», negação que se revela como suplemento necessário à presença do invisível que, no tempo, se manifesta, à nossa percepção mesmo que na disformidade ou monstruosidade. O monstruoso não é necessariamente diabólico, mau, destrutor; pode ser matreiro, brincalhão, astuto e, porventura, benfeitor. Retomando as palavras de Alain David, o génio maligno de René Descartes pode ser entendido como a voz pensante que, quando embrulhada nos ruídos do mundo, é percebida como monstruosa, diabólica, maligna; afastando-se dos ruídos, a voz pensante reencontra o seu próprio registo, o Infinito.³⁶⁷ O mesmo acontece com o sagrado: a sua transcendência boa (a institucionalização de sistema de regras, de ritos, de obrigações, etc.) procede de um distanciamento que o sagrado opera sobre si mesmo, distanciamento necessária para a sua auto-conservação, contendo a má transcendência, isto é, a violência. Consideraremos a desconstrução como remissiva à algo que está para além da boa transcendência do sagrado, algo simultaneamente anterior e «por-vir» à cultura sacrificial e ainda condição de possibilidade de todo o movimento desconstrutor: o testemunho (absoluto).

A desconstrução integral e excede a boa transcendência do sagrado. Dizer que a desconstrução integral o sagrado é reconhecer que esta liberta o movimento, a violência intrínseca e subversiva, proveniente do desgaste da(s) pedra(s) angular(es) que sustentava(m) esta mesma hierarquia em desconstrução e, portanto, de um desfasamento que progressivamente conduzirá à ruína e a necessidade de uma reconstrução. À semelhança do sagrado, o movimento da desconstrução estaria ainda implícito no que Louis Dumont denomina de «hierarquia entrelaçada» (*«hierarchie enchevêtrée»*), hierarquia constitutiva de toda a organização: ela torna possível a violenta oscilação dos níveis opostos e intrincados (inferior e superior), anterior à reestruturação social; o nível inferior englobado no superior funcionaria como uma espécie de suplemento, podendo a qualquer momento, deixar de suportar a totalidade da estrutura social e operar a sua reestruturação.³⁶⁸

³⁶⁷ Cf. DAVID, Alain – *Racisme et Antisémitisme. Essai de Philosophie sur l'Envers des Concepts*. Paris: Ellipse Éditions Marketing. S.A., 2001, p. 48

³⁶⁸ Encontramos, em Jean-Pierre Dupuy, a aproximação da desconstrução, isto é, da lógica do suplemento segundo Jacques Derrida (“inversão de uma oposição hierárquica”) ao holismo social de Louis Dumont (hierarquia encavalitada – *«hierarchie enchevêtrée»* – como “«auto-exteriorização – ou «boots-trapping» – de uma totalidade social em vias de formação ou de desagregação em relação aos elementos individuais que a constituem”), à «auto-organização», mais precisamente à «autopoiesis» de Francisco Varela (“um programa que se programa a si mesmo ou ainda um programa que precisa dos produtos da sua execução a fim de ser executado”) e, por fim, ao «sagrado», mais exactamente, de «mecanismo sacrificial», segundo René Girard (“os mecanismos da auto-constituição de uma totalidade social são os mesmos que os da sua composição social”). A aproximação da desconstrução de Jacques Derrida ao holismo social de Louis Dumont tem como principal propósito desconstruir o próprio movimento de desconstrução. Para tal, Jean-Pierre Dupuy argumenta do seguinte modo: “no reino do logos, o literal precede o figurado; no domínio da escrita, que é ela mesma segunda em relação ao Logos, o figurado está acima do literal. O que superior a um nível superior

Dizer que a desconstrução supera a boa transcendência do sagrado, sendo de outra ordem ou trabalhando a um outro nível da realidade, é perceber que, ao introduzir no seu pensamento a noção de «arque-escrita», realidade anterior e condição do aparecimento da inscrição em geral e, portanto, da escrita gráfica ou fonética, Jacques Derrida desvia, afasta, difere a dimensão catastrofista, sacrificial da cultura, percebida no próprio modo de conceber a escrita, tradicionalmente tratada em oposição à palavra e, de igual modo, o tratamento dado ao sentido metafórico em detrimento do sentido literal.³⁶⁹ Entendemos por «arque-escrita», o que antecede e possibilita o aparecimento da escrita (gráfica e fonética) sendo o espaçamento, a metaforicidade, o jogo de diferenças ou de oposições.³⁷⁰ Da mesma forma, o quase-conceito de «arque-escrita» integra e excede a noção de «arque-signo» («*arqui-signe*»). O «arque-signo» é o signo primeiro (cronologicamente e estruturalmente), único, expulso, emergente da totalidade indiferenciada, condição de possibilidade de toda a significação e identificável ao cadáver.³⁷¹ Se o signo, de onde provém o sentido actual e potencial da comunidade,³⁷² advém do cadáver da vítima, o significante está na própria vítima que está preste a ser sacrificada³⁷³, turvando, assim, as dicotomias vida/morte, presença/ausência e, inscrevendo assim na cultura, não apenas uma dimensão sacrificial mas também «assombrante», «espectral» – «*hantise*». O «arque-

torna-se inferior ao um nível inferior. Esta figura é, precisamente aquela a que Dumont chama «hierarquia». A hierarquia implica a inversão da hierarquia no interior de si mesmo [...]” Assim, “o resultado da desconstrução é uma hierarquia encalvitada orientada” porque “a hierarquia inicial está já encalvitada”. Deste modo, Jean-Pierre Dupuy desconstrói a desconstrução derridiana demonstrando a sua similitude com a lógica da hierarquia encalvitada (ou entrelaçada) do holismo social de Louis Dumont, defendendo, assim, que a desconstrução não só “produz figuras que dependem da primeira categoria” como também “mantém a distinção entre um nível englobante e englobado”, procedendo da ordem do sagrado. Por outro lado, aquilo que as quatro noções acima destacadas (suplemento, hierarquia encalvitada, auto-organização e mecanismo sacrificial) têm como em comum é a revelação da existência de uma falha, uma carência constitutiva de toda a realidade e, assim, da necessidade de uma presença acrescida, de um suplemento, para colmatar esta carência originária; com isto, pretende-se a desmistificação ou desconstrução do mito da centralidade, de um princípio puro e originário mas também a ideia de auto-suficiência e de autonomia, que alimenta o egocentrismo e o narcisismo individual e colectivo do homem moderno. DUPUY, Jean-Pierre – *Introdução às Ciências Sociais. Lógica dos Fenómenos Colectivos*. Trad. A. M. Rabaça. Lisboa: Instituto Piaget, 2001, pp. 391-408. Ora, se concordamos com Jean-Pierre Dupuy no que concerne à aproximação da desconstrução derridiana ao holismo social de Dumont, assim como à ressonância da noção de escrita como suplemento ao fenómeno do sagrado – entendendo que a escrita é para a palavra o mesmo que a vítima sacrificial é à «palavra revelada», isto é, um suplemento de realidade –, passamos a afastarmo-nos do filósofo francês ao considerar a «arque-escrita» como anterior à escrita, inscrevendo esta numa «metafísica do vestígio» e abrindo-a a uma dimensão outra relativamente ao sagrado – dimensão testemunhal.

³⁶⁹ Cf. ANTONIOLI, Manola – *op.cit.*, p. 33

³⁷⁰ Cf. DERRIDA, Jacques & MALABOU, Catherine – *op.cit.*, pp. 71-76; Cf. GOLDSCHMIT, Marc – *op.cit.*, pp. 54-63

³⁷¹ Cf. VINOLO, Stéphane – *René Girard: Du Mimétisme à l’Hominisation...* *op.cit.*, pp. 199-201

³⁷² Isto é, todos os sentidos possíveis e, portanto, significações opostas, contrárias, substituíveis, etc. Stéphane Vinolo defende que a originalidade da teoria da hominização de René Girard está em tecer uma teoria unipolar da emergência do signo (e não biopolar). Cf. *Ibidem*. pp. 201-202. Contudo, a emergência deste único significante dá-se sob um fundo da dualidade «indiferenciação/diferenciação» social e cultural.

³⁷³ *Le signifiant, c’est la victime*. GIRARD, René – “Chapitre II. Genèse de la Culture et des Institutions (Livre Premier. Anthropologie Fondamentale)”. In: *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. *op.cit.*, p. 112

signo» – signo(cadáver)/significante(vítima) – é potencial portador de diferenças e dos sistemas de significações.³⁷⁴ Deste modo, a noção de «arque-escrita», condição de possibilidade da «*différance*» e da desconstrução, traz à desconstrução algo de anterior à vertigem da «catástrofe» ou do «sacrifício». Assim, em Jacques Derrida, a noção de catástrofe imprime um outro e novo sentido: a catástrofe não é descontinuidade, ruptura, mas antes, ausência de acontecimento [ou melhor, do Acontecimento];³⁷⁵ por outras palavras, a catástrofe é aquilo que não advém, que não interrompe, que não cinde nenhuma integridade, nenhuma inocência.³⁷⁶ Em última análise, a desconstrução projecta-se na pós-catástrofe, no pós-sacrificial, participando da (não-)experiência do destino e da eternidade.

Olhando de um ponto de vista girardiano, o fonologocentrismo³⁷⁷ trazido à tona por Jacques Derrida, aparece como uma falsa transcendência, resultante da arcaica estratégia demoníaca de produção de sucessivas separações, diferenciações, demarcações, geradoras de sobrevalorizações e de exclusões de uma instância em detrimento de outra: o rebaixamento da escrita gráfica, da metáfora, do feminino e do animal a favor da escrita fonética, da representação, do masculino e do ser humano. Numa aproximação ricoeuriana, a desconstrução da metafísica, e a consequente revelação do seu carácter fonologocêntrica, inscreve-se na constatação da existência de vestígios da dicotomia «puro/impuro» na filosofia, dicotomia oriunda do modelo imaginativo da «mancha» («*souillure*»), símbolo primeiro da cultura judaico-cristã que sustenta uma compreensão primitiva do mal e do sagrado.³⁷⁸

O que a obra de Jacques Derrida opera, não é apenas a reviravolta ou subversão de posições privilegiadas (superior/inferior), dentro da gigantesca arquitectura conceptual da tradição e metafísica fonologocêntrica, mas antes a revelação de que, à semelhança de toda a cultura e a sociedade, o fonologocentrismo funda-se e sustenta-se numa concepção do mundo e da origem resultante da produção de sucessivas diferenciações, nomeadamente, entre o mundano e o não mundano, o fora e o dentro, a idealidade e a não idealidade, o

³⁷⁴ Cf. VINOLO, Stéphane – *René Girard: Du Mimétisme à l’Hominisation...* op.cit., p. 202

³⁷⁵ Adaptação feita por mim.

³⁷⁶ Cf. ANTONIOLI, Manola – op.cit., p. 33

³⁷⁷ Chama-se «fonologocentrismo», o modelo nas ciências humanas segundo a qual a verdade é acedida através dos logos que, por sua vez, se manifesta na palavra, na voz, na escrita fonética, operando assim, um rebaixamento ou exclusão da escrita gráfica. Jacques Derrida denomina ainda por «fonologocentrismo», o sistema de «*s’entendre parler*». Cf. DERRIDA, Jacques – “Chapitre 2. Linguistique et Grammatologie. (Première Partie: L’Écriture avant la lettre)”. In: *De La Grammatologie*. op.cit. p. 64

³⁷⁸ A mancha fornece o modelo imaginativo sob o qual foram construídas as ideias fundamentais de purificação filosófica. Cf. RICOEUR, Paul – “Chapitre Premier. La Souillure. In: *Philosophie de la Volonté. 2. Finitude et Culpabilité*. op.cit. pp. 237-239

universal e o particular, o eterno e o contingente, o transcendental e o empírico, etc.³⁷⁹ Esta produção de diferenciações, dicotomias, sobre a qual assenta a metafísica fonologocêntrica, ou ainda a «metafísica da presença», estabelece ainda uma distinção valorativa, moral. Se este gesto estratégico de produção de diferenças permite a edificação e organização de hegemonias intelectuais, sociais e culturais, ela também prepara a ruína, anterior a toda desestruturação, e a revelação da instância desvalorizada, desprezada, esquecida, vitimizada. A desconstrução participa assim no mesmo movimento de dessacralização, de desmitificação, que o religioso, manifestando-se assim como parte integrante da Revelação. Na senda de Emmanuel Lévinas, o religioso é aquilo que desencanta, desmistifica a realidade, rompe com o entusiasmo e o sagrado (violência), libertando, assim, o mundo da magia, da bruxaria, da possessão e da idolatria.³⁸⁰ Aquilo que parece sustentar a desconstrução, este fenómeno ou movimento de desestruturação/reestruturação de uma dada hierarquia ou organização, é, precisamente, algo da dimensão performativa da escrita e da linguagem, dimensão voltada para a promessa, deixando entrever uma estrutura mais fundamental, uma «estrutura messiânica».

2.3.1. – A Desconstrução da Metafísica da Presença

Um Contributo para a Dessacralização da Cultura (Occidental)

Jacques Derrida intervém na história da filosofia operando uma desconstrução da metafísica ocidental, metafísica fonologocêntrica, desconstrução que, em última análise, inscreve-se num processo mais vasto de dessacralização da cultura, iniciada pela revelação evangélica. Correlativa da desconstrução do fonologocentrismo e, portanto, da metafísica da presença, Jacques Derrida empreende uma genealogia do traço («*rature*»), do vestígio, da inscrição, da escrita, genealogia obstruída por uma deturpação, por uma dissimulação da importância da escrita na cultura; deturpação, dissimulação fundadora da matriz do pensamento ocidental que, por sua vez, impossibilita a gramatologia, a ciência da escrita.³⁸¹ A partir da desconstrução operada ao pensamento de alguns autores estudados por Jacques Derrida – autores como Platão, Jean-Jacques Rousseau, Ferdinand de Saussure, Claude Lévi-Strauss e de Martin Heidegger –, tentaremos demonstrar a presença do mistério sacral, revelado pela função e estatuto, concedidos pela tradição fonolocêntrica, à escrita e ao vestígio («*traces*»).

³⁷⁹ Cf. DERRIDA, Jacques – “Chapitre 1. La Fin du Livre et le Commencement de l'Écriture (Première Partie: L'Écriture avant la lettre).” In: *De La Grammatologie*. op.cit. pp. 17-23

³⁸⁰ Cf. LEVINAS, Emmanuel – *Difficile Liberté*. Paris: Édition Albin Michel, 1976, p. 29.

³⁸¹ Cf. DERRIDA, Jacques – “Chapitre 2. Linguistique et Grammatologie (Première Partie: L'Écriture avant la lettre).” In: *De La Grammatologie*. op.cit. p. 74

2.3.1.1. – A Escrita como *Pharmakon*

A Herança de Platão

Segundo Jacques Derrida, a dissimulação do papel da escrita e, portanto o seu rebaixamento intelectual e moral na filosofia e na cultura, começa com Platão, dissimulação operada na sua obra *O Fedro*. A hostilidade de Platão perante a escrita exprime-se com a acusação de que a escrita, ao contrário da palavra, é incapaz de em manter vivo o signo, tornando este último um «cadáver». Encarada como essencialmente contingente, corruptível, infinitamente (re-)interpretável, a escrita manifesta-se como prejudicial à linguagem e ao saber precisamente porque propicia a deturpação, o afastamento e o esquecimento da verdade e, até mesmo, a falsificação. A escrita é prejudicial à memória, ao exercício de rememoração e de actualização da verdade, através da memória e, portanto, da verdade falada, recitada, proclamada, veiculada pela voz. O filósofo é aquele que usa a voz, a palavra, para tornar presente a verdade rememorada. Sendo assim, o pensamento de Platão edifica-se na seguinte diferença ou oposição: por um lado, a palavra através da qual se manifesta o *logos*, sustentado pela origem, pelo pai (o sol, o bem, o chefe, o capital) que, estando presente, assiste continuamente o filho – o pai mantém-se perto, ao lado, ao pé dele, atrás dele; perante tal assistência do pai, o filho só pode sentir reconhecimento, gratidão, rejeitando qualquer ideia de parricídio e, assim, procurando manter o pai vivo, presente, através do saber, da dialéctica, do exercício da Filosofia; por outro lado, temos a escrita (inscrição, número, cálculo, mito) associada à morte, ao homicídio, ao desejo de subversão parricida e de orfandade.³⁸²

N’O *Fedro*, Platão recorre ao mito para demonstrar o perigo da escrita na vida dos homens. Platão conta que um dia, *Theuth*, que podemos considerar o deus da escrita,³⁸³ propôs ao Rei um fármaco, um remédio, para combater a falta de memória que teria como consequência benéfica, segundo o servo, a redução do esquecimento e o aumento, a acumulação do saber. Embora *Theuth* seja um servo, um subordinado, um engenheiro, um tecnocrata sem poder de decisão, ele apresenta-se como esperto, subtil e engenhoso. O Rei identificará este fármaco como uma droga maléfica, um veneno, uma vez que se trata de algo que pretende substituir, imitar e suplantar a palavra; essa imitação da palavra na

³⁸² Cf. DERRIDA, Jacques – “La Pharmacie de Platon”. In: *La Dissémination*. Paris: Éditions du Seuil, 1972, pp. 74-95. Esta linha divisória, que percorre a narrativa platónica, existe nas mitologias egípcias, babilónicas e assírias: primeiro/segundo, dentro/fora, palavra/escrita, pai/filho, filho legítimo/órfão bastardo, vida/morte, alma/corpo, bem/mal, sério/jogo, mestre/servo, dia/noite, sol/lua, etc. Cf. *Ibidem*. p. 96

³⁸³ Parecido com o deus *Thot* da mitologia egípcia, o deus gerador da diferença entre as línguas, da pluralidade das línguas.

rememoração da verdade não fará mais do que perpetuar a dúvida, a falta de clareza, a ilusão (*«trompe l'œil»*, uma técnica da *mimesis*), a corrupção do verdadeiro saber e, por isso, esse fármaco só pode ser nefasto e, até mesmo, tóxico. Assim, em Platão a escrita enquanto *pharmakon* aparece simultaneamente como benéfica segundo *Theut*, na qualidade de fármaco ou remédio e como maléfica segundo o Rei, na qualidade de filtro, droga, veneno, perfume ou maquiagem. Se nas palavras de *Theuth*, a escrita constitui um fármaco para melhorar o desempenho da memória, podendo assim ser um auxílio para a boa memória, um espécie de prótese à memória viva e espontânea, podendo ainda desempenhar uma função mnemotécnica (*«hipomnesis»*), para o Rei, este tipo de ajuda à memória viva e espontânea só pode gerar o enfraquecimento da memória, a inconsciência, o afastamento da alma do *logos*, a separação da presença natural, primeira, imediata e, conseqüentemente, a emergência de um saber aparente, superficial, artificial, deturpado, falso, dissimulado. A escrita é o inimigo do ser vivo, seja este doente ou sano; isto porque ela desloca, irrita o mal, enfraquecendo a memória, fomentando o esquecimento, a ignorância, a aparência, a mera opinião, a repetição mecânica de um saber que se torna mudo, não reanimável, inativo e, conseqüentemente, a redução da anamnese, do saber verdadeiro, produtivo e duradouro. A escrita propicia a corrupção e a usurpação do lugar na natureza e do conhecimento verdadeiro, por parte da magia e da bruxaria; estas últimas, exteriores à natureza, interferem no seu curso normal e espontâneo. A mesma acusação é feita às artes representativas ou imitativas como a pintura, a escultura, a poesia, que, ou não correspondem à essência, ou correspondem à essência por defeito. A escrita reenvia à doença, à morte, ao cadavérico, ao crime, à violência, ao desvio, ao fora da lei, à perversão, à miséria, à infidelidade, à traição, à marginalidade, à aventura, ao extravio e à ausência de rumo ou sentido, à desenraização, à enfermidade, ao estrangeiro e ao «mal nascido» (*«mauvais née»*). O homem que descansa na escrita e nos saberes por ela produzidos (notas, cópias, narrativas, listas, crônicas, genealogias, referências, arquivos, inventários, monumentos), simulando o sábio, fazendo prova de irresponsabilidade, é o sofista. Assim, aparece, n'O *Fedro* de Platão, uma concepção platônica de escrita construída a partir de uma primeira linha divisória que sustenta o edifício do pensamento platônico: por um lado, a palavra (escrita fonética), a dialética e as artes oratórias, tomadas como naturais, vivas, sábias, inteligíveis, interiores, autênticas e em conformidade com a essência e, por outro lado, a escrita (gráfica), a metáfora, o mito, as artes representativas, encaradas como mudas, artificiais, moribundas, ignorantes, sensíveis, exteriores, inautênticas. Esta linha divisória é acompanhada por uma outra que aparta, por um lado, a memória enquanto desvelamento (re-)produzindo a

presença, associada ao filósofo, e, por outro lado, a rememoração como repetição do monumento – *mnèmè/hypomnèsis*, verdade/signo, ente/tipo –, praticada pelo sofista.³⁸⁴

Jacques Derrida introduz uma fissura no edifício conceptual ao demonstrar que o limite entre o saber produzido pela «memória como desvelamento» e o falso saber resultante da «rememoração» revela-se muito ténue: a primeira é já uma repetição da presença do *eidos* sendo a verdade também a possibilidade de repetição, de imitação, de reprodução; o mesmo pode ser dito da dialéctica, da anamnese e da sofística. Deste modo, o espaço que separa por um lado, a sofística, a *hypomnèsis*, a escrita e, por outro lado, a actividade filosófica, a dialéctica, a anamnese, a palavra viva, é de espessura invisível, quase imperceptível, como a de uma folha de papel – análogo ao que separa o significado do significante. Se a repetição é necessária à anamnese, a escrita também é útil a Platão, precisamente, para explicar a dialéctica e para a transcrição de todo o seu pensamento.

Na realidade, o *logos* não passa de um *pharmakon* mais eficaz do que a escrita. A filosofia aparece aqui como um *pharmakon*, um remédio, antídoto: ela detém o poder de fascinação, de envolvimento, de transformação da *epistémé*, de abertura à verdade como possibilidade de repetição; ela ensina a falar, a dialogar e deslocar, subordinar, desejos e medos e, sobretudo, anula a morte, através da proclamação da imortalidade da alma.³⁸⁵ Platão e Sócrates, não passam de *pharmakeus*, de mágicos, de feiticeiros, de envenenadores, de ilusionistas; os seus discursos sobre o saber e a mestria de si são uma espécie de exorcismo do medo perante a morte, medo que toda a criança existente dentro de nós sente; além de *pharmakeus*, Platão e Sócrates assumem-se como os guardiões da filosofia, barrando o acesso a ela e à verdade. O sofista é o outro do filósofo, o outro maléfico, o charlatão que perpetua a confusão entre a justiça e a injustiça, a verdade e a mentira, a falsidade, o bem e o mal, o bom e o mau, o remédio e veneno, portanto, a excluir – *pharmakos*. Ora, a verdade, é que Platão e Sócrates não são mais guardiões da verdade e da justiça do que os sofistas. A filosofia apropria-se, domestica, desvaloriza, exclui a sofística, o sofista, e tudo o que lhe está associado, quando estes ameaçam o seu movimento de auto-imunização. A auto-imunidade da filosofia revela-se um mito: se primeiro está a escrita, logo primeiro está a contaminação (a troca, a circulação, os desvios, os mal-entendidos, as charlatanices) da qual dificilmente a filosofia pode escapar. A verdade é que a filosofia está constantemente a ser contaminada pelo seu outro, pelo seu oposto que ameaça a sua inversão na sofística e desafia o exercício filosófico e a sua mestria conceptual. Por isso, ao exorcizar a filosofia do demónio que é a escrita, a filosofia, não só

³⁸⁴ Cf. Ibidem. pp. 113-173

³⁸⁵ Cf. Ibidem. pp. 122-140

acaba por se excluir a si própria, como também por trazer de volta o espectro da escrita, revelando o segredo, a sua função de «ventríloquo» da filosofia; orientada pela procura da verdade, a filosofia é forçada a apagar-se para deixar acontecer a verdade cujos vestígios, que não deixa de ser uma forma de materialização, apareçam por meio da escrita que se inscreve sempre numa cópia, num texto. A escrita é, precisamente, o lugar onde surge os antagonismos e, conseqüentemente, a filosofia enquanto mestria da conceptualização – até mesmo da conceptualização da escrita.

A ironia subjacente ao pensamento platónico está na seguinte contradição interna: ao fazer da escrita um *pharmakon* no sentido menos positivo da palavra, Platão não faz mais do que atestar a sua importância na cultura. A escrita como *pharmakon* é «não-substância», assimilável a um «líquido» pela forma como penetra os elementos; o *pharmakon* constitui o movimento, o jogo a partir do qual se tecem os opostos que, em última análise, se remetem uns aos outros, podendo até inverterem as suas posições; o *pharmakon* é a condição de possibilidade dos opostos; é a diferença da diferença;³⁸⁶ o *pharmakon* assemelha-se ainda à «*khôra*» na obra *Timeu*, algo que é simultaneamente «isto e aquilo» e «nem isto, nem aquilo», deslocando a racionalidade comandada pelo *logos* e subvertendo, arruinando, o logocentrismo da filosofia platónica e da metafísica ocidental. Segundo a lógica do *pharmakon*, a verdade inverte-se no momento em que é proferida sendo falsa quando verdadeira e verdadeira quando falsa, derrogando-se ao sujeito da enunciação. Nesta lógica, a verdade revela-se como o jogo de contradições instantâneo e infinito: o mesmo é o seu outro no momento em que ele é ele mesmo e torna-se ele mesmo no momento em que é o seu outro. Estamos assim perante uma lógica da diferença e da alteridade que constituem a condição de distinção, de diferença entre o outro e o mesmo, uma cisão da identidade. Mais ainda: da mesma forma que a filosofia fala melhor dela própria aquando da sua própria exclusão através da exclusão da escrita, a assinatura «Platão» revela mais de si mesmo quando, ao apagar-se, revela os fios, as tendências, os discursos heterogêneos e ventríloquos que, simultaneamente, sedimentam e arruinam o edifício platónico.³⁸⁷

³⁸⁶ Cf. Ibidem. pp. 145-175

³⁸⁷ Cf. GOLDSCHMIT, Marc – *op.cit.*, pp. 27-43

2.3.1.2. – A Escrita como Suplemento

A Herança de Jean-Jacques Rousseau

O esquema platónico reaparece no pensamento do filósofo francês Jean-Jacques Rousseau, precisamente no projecto de construção de um sistema no qual a escrita seria reduzida ao modelo da presença, escrita que traduziria a presença do sujeito a si mesmo, da sua consciência e dos seus sentimentos.³⁸⁸ Para Jean-Jacques Rousseau, a escrita é transcrição, a arte de copiar, a imitação de outros signos – a pontuação é uma prova da dimensão não fonética da escrita. Como Platão, Rousseau considera a escrita, nomeadamente a arte de copiar, uma tarefa perigosa na medida em que, ao reproduzir signos, o copista é tentado a colocar signos suplementares.³⁸⁹ Esta crítica à arte de copiar resulta da desvalorização da escrita, por parte de Jean-Jacques Rousseau, escrita encarada como essencialmente representativa, instituída, secundária, porque decaída da palavra (escrita metafórica) tomada como natural, viva, divina, inscrita nos corações dos homens; palavra ou escrita metafórica para a qual nos devemos voltar e, com ela, dialogar. Entre a palavra (escrita metafórica) e a escrita, Jean-Jacques Rousseau coloca o gesto visível, distinto da gesticulação sendo este mais obscuro: o gesto é visto como junção da palavra, como um recurso ao signo mais natural, mais expressivo, mais imediato, mais universal e menos convencional do que a escrita ou o traço. Em Jean-Jacques Rousseau, a principal divisão relativamente à escrita situa-se entre, por um lado, a escrita gráfica, artificial, perversa, má e, por outro lado, a escrita metafórica ou a palavra, a «arqui-palavra», essencialmente pneumática, audível, na intimidade da presença à si enquanto voz e mandamento do outro, hierática porque inscrita em nós, próxima da voz anterior, boa, santa, eternamente presente.³⁹⁰

Percebendo a existência de um desvanecimento da presença na palavra, desvanecimento ou decadência da sua imediatez relativamente aos signos, Jean Jacques Rousseau mantém a inferioridade da escrita, legada por Platão, argumentando que a corrupção da palavra é, precisamente, gerada pela escrita que, em última análise, é constitutiva da palavra. O desvanecimento da presença na palavra é o começo da ficção, da intromissão da mentira na origem da palavra.³⁹¹

³⁸⁸ Cf. Ibid.

³⁸⁹ Cf. Ibidem. p. 323

³⁹⁰ Cf. Ibidem. pp. 44-53

³⁹¹ Cf. DERRIDA, Jacques – “Chapitre 3. Génese et Structure de L’ «essai sur l’Origine des Langues». (Deuxième Partie: Nature, Culture, Écriture)” In: *De La Grammatologie*. op.cit. pp. 334-342

A escrita aparece em Jean-Jacques Rousseau simultaneamente como possibilidade de corrupção da escrita e suplemento, isto é, como possibilidade de restauração da presença decaída na palavra e na natureza. Se o acto de escrever constitui uma tarefa perigosa, ameaçadora, na medida em que a representação tende a substituir a presença, da mesma forma que o signo substitui a coisa, o acto de escrever consiste no único meio de guardar, de retomar ou de recuperar a proximidade da palavra dada à interioridade do homem, proximidade interrompida, interdita, corrompida. A capacidade de restauração que a escrita apresenta, confere-lhe o estatuto de artifício, de prótese, de suplemento: embora sem substância e exterior à natureza, a escrita acrescenta-se, adiciona-se à palavra, a expressão natural do pensamento, como se fosse uma imagem, uma representação.³⁹² Assim, só Deus – e os corações em harmonia com Ele – dispensa o suplemento, a reparação, tendo assim o privilégio da experiência da presença contínua a si.³⁹³ Toda argumentação relativamente à concepção da escrita como suplemento, inscreve Jean-Jacques Rousseau na tradição da «metafísica da presença», cunhada pelo desejo de reduzir, de apagar, a escrita no intuito de sustentar a ideia de uma origem pura – «*l'origine aura(it) dû être pure*». Apesar de lhe ser reconhecida alguma utilidade, a escrita entendida como mero suplemento, mero vestígio, permanece parasitária, acusada de contaminar, afectar, a presença viva que se cumpre na voz.³⁹⁴

À Jean-Jacques Rousseau, Jacques Derrida responde: se o acto de escrever constitui o maior sacrifício no sentido da maior reapropriação simbólica da presença, a escrita não só inaugura a morte como também inaugura a vida. Por outro lado, dizer que a escrita enquanto suplemento, instância externa, reabilita, preenche a palavra de uma presença originária entretanto decaída pelo próprio acto de escrever, é atribuir à escrita uma posição de supremacia, posição da qual provém as oposições conceptuais nas quais Jean-Jacques Rousseau inscreve a natureza que, segundo ele, deveria ser auto-suficiente.³⁹⁵ Jean-Jacques Rousseau reconhece que a faculdade de suplemento da escrita constitui um «tornar-se escrita» («*devenir écriture*») da linguagem, da instituição da linguagem, embora este facto remeta para uma doença pós-originária da língua. À esta última consideração, Jacques Derrida responde que a escrita, graças à capacidade de suplemento, opera na origem da linguagem sendo o «tornar-se escrita» da linguagem, o devir linguagem da linguagem.³⁹⁶ Por

³⁹² Cf. Ibidem. pp. 203-207

³⁹³ Cf. Ibidem. pp. 353-355

³⁹⁴ Cf. GOLDSCHMIT, Marc – *op.cit.*, pp. 44-53

³⁹⁵ Cf. DERRIDA, Jacques – “Chapitre 2. Ce Dangereux Supplément... (Deuxième Partie: Nature, Culture, Écriture)”. In: *De La Grammatologie*. *op.cit.* pp. 208-214

³⁹⁶ Cf. Ibidem. pp. 325-344

outro lado, Jean-Jacques Rousseau não tem como não reconhecer que, mesmo que nefasta devido à artificialidade da representação, a escrita é a única via para o homem exprimir os seus sentimentos, a suas paixões e sair assim do inanimado e da animalidade. Mais ainda: da escrita como suplemento nasce a língua, a história, a cultura, a sociedade, correlativas da proibição do incesto, rompendo assim com a natureza. Inadvertidamente, Jean-Jacques Rousseau acaba por atribuir à escrita como suplemento o monopólio do jogo da presença e da ausência, jogo constitutivo da metafísica da presença e do fonologocentrismo que a caracteriza; em consequência, acaba ainda por sugerir que a ideia de uma origem pura, sem mistura, sem suplemento, é inviável, sendo que, no começo, há apenas articulação, suplemento, diferença, o espaço gerado pela própria escrita.³⁹⁷

Podemos dizer, assim, que o pensamento de Jean-Jacques Rousseau sofre um efeito de «*double bind*» evidenciado pela desconstrução: ao reduzir, apagar, dissimular, exteriorizar a dimensão material, diferencial da escrita, tomada como parasita, falsificadora, o filósofo francês produz o inverso do que pretendia, trazendo ao de cima o suplemento que doravante se inscreve no seu pensamento. Determinado como não conceito, não palavra, não coisa, o suplemento revela-se como aquilo que, por um lado, dá consistência ao pensamento de Rousseau e, por outro, lhe provoca instabilidade e ambivalência; se a escrita enquanto suplemento ameaça a verdade, ela constitui a possibilidade histórica dessa mesma verdade.³⁹⁸

2.3.1.3. – Escrita como Violência

A Herança de Claude Levi-Strauss

Ao manter uma metafísica alicerçada na distinção «natureza-cultura», Claude Levi-Strauss alinha-se à Jean-Jacques Rousseau para o qual a cultura constitui um suplemento nefasto à natureza uma vez que a corrompe.³⁹⁹ A etnologia e o estruturalismo de Levi-Strauss são essencialmente fonologocêntricos uma vez que, como Platão e Rousseau, ela baseia-se na crença de que a escrita deriva da palavra do mesmo modo que o sentido metafórico deriva do sentido próprio, repetindo assim o mesmo gesto do rebaixamento da escrita e das oposições etnológicas. O rebaixamento da escrita sedimenta-se no estudo efectuado sobre o povo de *Nambikwara* cuja conclusão é a de que, antes do surgimento da escrita, o referido povo permanecia inocente e não violento. O etnólogo atribui assim à

³⁹⁷ Cf. Ibidem. pp. 347-348

³⁹⁸ Cf. GOLDSCHMIT, Marc – *op.cit.*, pp. 44-53

³⁹⁹ Cf. BIYOGO, Grégoire – *Adieu à Jacques Derrida. Enjeux et Perspectives de la Déconstruction*. Paris: l'Harmattan, 2005, p. 87

escrita uma dimensão violenta acusando-a de introduzir, na comunidade, astúcia, manha e perfídia. E, porque a escrita perturba a inocência e a paz da comunidade, ela é forçosamente algo de não natural à comunidade.⁴⁰⁰ Desta inferência, segue-se outra tese: observando que a escrita surge aos homens espontaneamente, instantaneamente – concepção epigenetista da escrita –, independentemente da compreensão do seu conteúdo e do seu funcionamento, ela revela-se de ordem sociológica e política – e não teórica ou intelectual – propiciando a exploração, o servilismo e a manipulação. A exploração do homem pelo seu semelhante resulta, portanto, das «culturas escritoras» de tipo ocidental que se opõem às «culturas não escritoras».⁴⁰¹

Jacques Derrida responde a Claude Levi-Strauss com as seguintes objecções: 1) a passagem da palavra à escrita e, sobretudo, a invenção da escrita, sempre foi laboriosa, progressiva, diferenciada e nunca imediata – rejeição da concepção epigenetista da escrita; escrever é também gravar, riscar, tracejar, imprimir, etc.; apenas é imediato, a importação de uma escrita já constituída, possível graças a estruturas prévias; 2) a estreita relação entre o poder da escrita e o exercício da violência não se confina à escrita gráfica mas sim a uma violência originária da língua que é, desde sempre, uma forma de escrita; sendo assim, não faz sentido falar da escrita gráfica como essencialmente violenta menosprezando esta relativamente à palavra; 3) o gesto de proibição do nome próprio pela tribo, estudada no estado de analfabetismo, assemelha-se ao apagamento do nome próprio pertencente a estrutura da escrita: só há escrita, língua, linguagem, cultura, aquando da obliteração ou desaparecimento do nome próprio; isto significa que toda a sociedade que fomenta a morte do próprio é violenta. Não existe sociedade, comunidade, analfabeta ou não, sem diferenças, sem uma estrutura de parentesco, sem hierarquias de poder ou sem instituições, supondo desde já uma ordem, uma classificação, uma taxionomia e um apagamento da singularidade do indivíduo e, de alguma forma, uma rasura do nome próprio. O aparecimento da escrita, da linguagem, vai de par com a obliteração do nome próprio num determinado sistema.

Jacques Derrida demonstra, assim, duas coisas: por um lado, que a desmoralização da escrita enquanto geradora de violência está menos na escrita em si (quer gráfica quer fonética) do que no desvio, na oposição, na diferença, no «arque-escrita», da qual emana a sujeição e a dissimulação; por outro lado que a linguagem, o indígena, a comunidade, estão, desde a sua origem, aflorados pelo vestígio, pelo traço, inviabilizando, desde logo, a ideia de

⁴⁰⁰ Cf. DERRIDA, Jacques & MALABOU Catherine – *op.cit.*, pp. 69-70

⁴⁰¹ Cf. *Ibidem.* p. 71

uma linguagem ou realidade pura. À origem substitui-se a transferência, o transporte, a citacionalidade, a metáfora.⁴⁰²

2.3.1.4. – Escrita como «Mancha»

A Herança de Ferdinand de Saussure

A supremacia da palavra e o consequente rebaixamento da escrita reaparecem na linguística de Ferdinand de Saussure: num primeiro momento, com a primazia do significante fónico e do signo enquanto enunciado fundador; num segundo momento, com a conotação negativa atribuída à escrita enquanto «mancha» ou «nódoa».⁴⁰³ Jacques Derrida detecta na obra de Ferdinand de Saussure uma contradição na tese da arbitrariedade do signo, contradição que denuncia o preconceito instalado na linguística, preconceito herdado da metafísica da presença: a subordinação (recalcamento, exteriorização) da escrita (escrita gráfica) à fala (escrita fonética), próprio do fonocentrismo. Ao defender a tese da arbitrariedade do signo, Saussure considera que entre o significado (o conceito) e o significante (imagem acústica) existe, por um lado, uma relação e, por outro, não existe qualquer relação, duas realidades próprias do carácter duplo do signo, imutabilidade e mutabilidade. Se é verdade que numa determinada comunidade, cada sujeito não pode escolher livremente o significante correspondente a um significado, resultando estes numa convenção, afirmar a existência de uma relação natural entre o primeiro e o segundo seria um erro. O significado é imotivado relativamente ao significante. A colectividade é necessária no acordo dos valores, indispensável ao uso e ao consentimento geral. Segundo Saussure, é o factor tempo que permite à massa social provocar modificações na língua (sistema de signos), modificações não sujeitas à vontade livre, caprichosa dos indivíduos particulares. Mais ainda: a colectividade é necessária ao estabelecimento do valor de um determinado signo, valor indispensável ao uso e ao consentimento geral e que se estabelece no modo como um determinado signo se difere de outros signos, signos tomados num sistema de diferenças do qual derive o valor. Podemos assim afirmar que a arbitrariedade é correlativa da diferença: em última análise, nunca um fragmento de língua poderá ser fundado sobre outra coisa do que a sua não coincidência com o resto. O que constitui a

⁴⁰²Cf. Ibidem. pp. 71-76; Cf. GOLDSCHMIT, Marc – *op.cit.*, pp. 54-63

⁴⁰³ Cf. BIYOGO, Grégoire – *op.cit.*, p. 87

língua são apenas diferenças conceptuais e diferenças fónicas oriundas do sistema que lhe conferem uma forma e não uma substância.⁴⁰⁴

Ora, aqui parece residir uma forte contradição: se, por um lado, existe uma independência da língua natural em relação à escrita gráfica, tendo a primeira a função de respeitar e proteger a integridade do sistema interno da língua (imutabilidade da língua), por outro lado, atribui-se à segunda, sempre usando qualificações moralmente depreciativas, a razão do surgimento de alterações, desnaturações, deformações ou monstruosidades fónicas (mutabilidade da língua), revelando, não só que ela está na causa do afastamento de uma língua primeira, natural como também da dependência da natureza da língua em relação à escrita. O que a contradição de Saussure mostra, dizendo mais do que o próprio Saussure intencionava dizer, é que um certo modelo de escrita impõe-se necessariamente mas provisoriamente como instrumento e técnica de representação de um sistema de línguas. Segundo Jacques Derrida, a tese do arbitrário do signo dá conta de uma relação convencional da escrita fonética e da escrita gráfica, contestando, indirectamente, a exteriorização da escrita gráfica assim como a ideia de que esta última seja apenas uma imagem, uma representação, uma figuração, um reflexo, ou símbolo natural, da primeira. Esta contradição no pensamento de Saussure resulta do facto deste ser herdeiro de uma tradição fonocêntrica e logocêntrica que está no fundamento de diversas áreas do saber – filosofia, ciência, tecnologia e economia. Sem ter consciência disso, Saussure acaba por atribuir à escrita a origem da linguagem e um papel mais importante e decisivo na evolução da língua.

2.3.1.5. – Vestígio, Espírito e Sagrado

A Desconstrução do Humanismo de Martin Heidegger

No seu texto intitulado *De l'Esprit*, Jacques Derrida empreende uma análise da semântica que regula o termo «espírito» («*Geist*») na obra de Martin Heidegger, análise passível de fazer ruir os fundamentos do seu humanismo. Esta desconstrução passa por três fases: 1) a constatação da obscuridade que envolve o «mundo (espiritual)» de Heidegger, resultante da dificuldade em tematizar devidamente a condição animal, dificuldade que põe em causa a noção de *Dasein*; 2) o questionamento sobre a associação entre o espírito (o dom do espírito) enquanto «aquilo que reúne» mas também enquanto fogo, chama, ardência, queimadura, conflagração – mas também incêndio, consumação,

⁴⁰⁴ Cf. DERRIDA, Jacques – “Chapitre 2. Linguistique et Grammatologie (Première Partie: L'Écriture avant la lettre).” In: *De La Grammatologie*. op.cit. pp. 100-169

cremação, incineração (do *Beseeler*) –, com a língua alemã, a língua mais próxima do grego, segundo Heidegger e, portanto, com a cultura e a nação alemã; 3) o esclarecimento da função das aspas que envolvem o termo «espírito», aspas que posteriormente serão retiradas, precisamente, no polémico discurso sobre o Reitorado, dando, assim, ao espírito, inicialmente entendido como «não-coisa» ou como aquilo que não se «coisifica», um outro sentido.⁴⁰⁵

Na hierarquia metafísica esboçada por Heidegger, hierarquia cujas posições dos conceitos implicam uma avaliação, uma axiologia regulada por uma ontologia (sobre a possibilidade onto-lógica enquanto tal, sobre a diferença ontológica), posições que se definem mediante o acesso ao ser do ente (à abertura do jogo do mundo e ao mundo do homem), o filósofo alemão afirma que a pedra é sem mundo (*weltlos*), que o animal é pobre em mundo (*weltarm*) e que o homem é formador do mundo (*weltbilden*). Dizer que o animal distingue-se do homem porque o primeiro é pobre em mundo e o segundo é rico em mundo, não significa que exista entre estes uma diferença no grau de acesso ao mundo; o mundo do animal não é uma espécie ou um grau do mundo humano; significa antes que o animal tem uma «relação outra» com o mundo, uma relação que se define através de uma pobreza, de uma privação, de uma falta de mundo. Se existe uma diferença entre o mundo do animal e o mundo do *Dasein*, ela é qualitativamente estrutural e não quantitativa.⁴⁰⁶ Relembramos que, para Heidegger, o próprio do *Dasein* é o questionamento (o pensar com a questão e com a decisão, o apelo ou a guarda da questão, a «piedade» do pensamento), o privilegio da abertura ao ser ao qual a condição animal não acede.⁴⁰⁷ O «não-ter-mundo» do animal equivale a dizer que o animal não tem mundo espiritual, «não-ter-mundo» que é, ainda, «ter-um-mundo», uma certa relação como mundo. O animal acede, sim, ao ente mas não ao «ente enquanto tal» e dentro do seu ser, não acede à «visão compreensiva» do mundo – o lagarto não se refere à rocha e ao sol enquanto tal, ao contrário do sujeito, precisamente porque este último coloca questões, dá respostas e, sobretudo, nomeia; o acto de «riscar» o termo «ser» assinala a impossibilidade de nomear, de se abrir ao «enquanto tal» da coisa, impossibilidade fenomenológica de dizer o fenómeno cuja fenomenalidade «enquanto tal» não aparece ao animal e não desvela o ser do ente; o «risco» reenvia ainda à «estupefacção» do animal. O animal tem espírito mas não tem espírito e este «não-ter-espírito» é um modo do seu «poder-ter-espírito» que, como já referimos, é pobre. O animal pode perseguir, calcular, hesitar, seguir ou tentar uma pista mas nunca poderia questionar,

⁴⁰⁵ Cf. DERRIDA, Jacques – *De l'Esprit. Heidegger et la Question*. Paris: Edition Galilée, 1987, pp. 35-176

⁴⁰⁶ Cf. Ibidem. pp. 76-87

⁴⁰⁷ Cf. Ibidem. p. 25

nem instrumentalizar as coisas (*tekhnē*).⁴⁰⁸ Assim, em Heidegger, a essência da técnica excede a técnica para se manifestar no espírito, na possibilidade do pensamento questionante, pensamento próprio da essência imune à qualquer contaminação através da técnica.⁴⁰⁹

Obviamente, a condição animal não é destituição do espírito. Entende-se por destituição do espírito, a mesinterpretação. A destituição do espírito resulta da corrupção da espécie humana na sua diferença sexual.⁴¹⁰

Primeira observação de Jacques Derrida: a falta, a privação ou a pobreza em mundo que caracteriza a condição animal, é sempre estabelecida em comparação com o homem, mais exactamente com o *Dasein*; assim, escreve Jacques Derrida, se a ideia segundo a qual a condição animal tem uma «relação outra» (qualitativamente diferente) ao mundo pretende romper com a ideia de diferença do grau evitando, assim, qualquer aproximação ao antropocentrismo, à comparação subentendida reintroduz essa referência ao antropocentrismo. Segundo observação: a necessidade de uma demarcação absoluta entre o animal e o *Dasein*, por parte de Heidegger, é reforçada pelo afastamento do biologismo e da filosofia da vida e, conseqüentemente, pela não tematização da vida, do vivente, do «ser de uma vida que é apenas vida» (a vida do animal). Se a pobreza em espírito, resultante da privação, opera uma nítida demarcação entre, por um lado a dicotomia «não-vivente/vivente» e, por outro lado, entre a dicotomia «animal/*Dasein*», a negatividade, oriunda da privação, não só reenvia a uma certa teleologia antropocêntrica e, até mesmo, humanista, como também, interroga sobre a modalidade de ser, no âmbito de uma ontologia da vida, reservada ao animal e, em última análise, ao *Dasein* humano.⁴¹¹ A não tematização da vida e do vivente torna problemática a abordagem da morte. Assim, Derrida coloca à Heidegger a seguinte questão: o que é a morte concretamente para o *Dasein* que só é definido espiritualmente e não essencialmente como um ser vivo? Que conteúdo semântico dar à morte num discurso no qual a experiência da morte aparece sem relação com a vida do vivente, do ser vivo? Se a analítica do *Dasein* é uma analítica da mortalidade e da relação com a morte, a impossibilidade em determinar o ser da vida, assim como o ser da morte, destabilizam e desconstroem o humanismo heideggeriano.⁴¹²

A falta de uma clara demarcação entre as dicotomias «não-vivente/vivente» e «animal/*Dasein*» no pensamento heideggeriano levanta um outro problema quando

⁴⁰⁸ Cf. Ibidem. pp. 79-88

⁴⁰⁹ Cf. Ibidem. p. 26

⁴¹⁰ Cf. Ibidem. pp. 154-156

⁴¹¹ Cf. Ibidem. pp. 79-86

⁴¹² Cf. GOLDSCHMIT, Marc – *op.cit.*, p. 71

confrontados com o Discurso do Reitorado: a desconfiança de que o recurso à palavra «espírito» («*Geist*») sem as aspas reveste uma conotação política, não reenviando a outra coisa senão à «família», à «descendência», «linhagem», «dinastia», «geração», «raça», «espécie», «raiz», «sexo» (*Geschlecht*), «língua», «nação», «história» e, até mesmo, «destino» do povo alemão, culturalmente semelhante ao povo grego; esta conotação política do termo «espírito» sem as aspas determinaria ainda o sentido do político ou, pelo menos, situaria o lugar da decisão política. Pois, em Heidegger, o «espírito» («*Geist*»), para além da possibilidade inquestionável da questão («*fragem*») que inaugura a «preocupação de ser», para além da essência incontaminável e pura, para além do «dom», é também o Uno («*Versammlung*»), lugar de recolhimento, de reunião, de ajuntamento – «*l'Im-pensé [l'Un-pensé] est le dom*»;⁴¹³ o espírito é ainda força, fogo, sagrado; o espírito («*Geist*») enquanto lugar do Uno é o lugar do político, da decisão política, do acontecimento sacrificial. Da aliança entre espírito e Uno evidencia-se uma nova teleologia ou ordem narrativa escondida, dissimulada: a estratégia discursiva de Heidegger centra-se em tornar o «espírito» essencialmente temporalização, causa da sua própria afectação, da sua própria queda, como se no «espírito» puro existisse um outro espírito, um impuro; a destituição do filosófico e, portanto, do ontológico em detrimento de uma elevação do político e de uma contaminação, degradação, ou rebaixamento, da própria noção de espírito que, enquanto pura, deveria manter-se anterior ao biológico, ao antropológico, ao psicológico e, evidentemente, ao político.

2.3.2. – Desconstrução, Política e «Messianicidade sem Messianismo»

Se a escrita tem vocação testamentária, resultante da sua estreita relação com a vida e a morte (sobrevivência), da sua participação simultaneamente sacrificial (condenação à morte) e religiosa (revelação dos indícios do mecanismo sacrificial), mais exactamente testemunhal, podemos dizer, com Jacques Derrida, que ela apresenta uma estrutura messiânica, possibilitando o acontecimento messiânico, isto é, o advir da «messianicidade sem messianismo».

Da mesma forma que não há desconstrução sem ruína, sem desabamento, não há acontecimento messiânico, sem instabilidade, caos, desordem e ruído: se a estabilidade (convenções, instituições, consensos) é necessária porque a desordem é inviável em qualquer comunidade, a destabilização não deixa de ser a sorte e a única via, neste mundo, ainda que arriscada, do advir da singularidade, da exemplaridade outra e, portanto, de uma

⁴¹³ Cf. DERRIDA, Jacques – *De l'Esprit. Heidegger et la Question*. op.cit. pp. 17-24

«nova ordem», aberta à «messianicidade sem messianismo». Desta estrutura messiânica da escrita e da linguagem, surge a preocupação ética e política cuja finalidade é a não-violência, isto é, a promessa de uma relação não instrumental com o outro, uma relação de não apropriação, própria da amizade – «*aimance*».⁴¹⁴ É portanto, graças à estrutura messiânica que a desconstrução é possível e, sobretudo a desconstrução do poder e da estratégia de dominação e de exclusão da cultura ocidental.

Politicamente falando, a desconstrução vai ensinando que toda a posição política é enxertada e contaminada pelo seu outro.⁴¹⁵ Convém assim dobrar a vigilância das tentações totalitaristas que ameaçam as sociedades actuais e, assim, pensar o advir de uma democracia cuja finalidade é a «paz messiânica» – a paz autêntica, de justiça, de equidade, instalada no coração dos homens e, por isso, estranha e excedente ao processo política de paz (o armistício ou o cessar-fogo). A «democracia por vir» excede a nossa experiência limitada de democracia, exigindo assim um cosmopolitismo⁴¹⁶ radical, assim como um novo conceito de soberania de Estado, um novo direito de cidadania; «cidadania do mundo», alimentado pelo alargamento dos direitos humanos e sustentada por uma hospitalidade universalmente incondicional, próprias da «cidades-refúgios» («*villes-refuge*»),⁴¹⁷ anterior a qualquer cidadão do planeta e que, excederia, assim a hospitalidade de direito.⁴¹⁸ A vivência dessa democracia plena só chegará com a descentralização da própria democracia (da sua ipseidade, da sua representação do seu Eu como um «Eu posso» masculino,⁴¹⁹ das suas leis voltadas apenas para garantir a sua autonomia, a sua soberania)⁴²⁰, a descentralização de poderes hegemónicos dentro das democracias e, assim, a traição de uma certa ordem do capital; trata-se de mudar a rota ou o cabo – «*changer de cap*» –, abraçando a lógica do «outro cabo» ou do «outro do cabo» e evitar assim a decapitação do outro (eu enquanto outro), outro

⁴¹⁴ Cf. DERRIDA, Jacques – “Remarques sur la Déconstruction et le Pragmatisme”. In: CRITCHLEY, Simon; DERRIDA, Jacques; LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal; RORTY, Richard – *op.cit.*, pp. 163-165

⁴¹⁵ Cf. GOLDSCHMIT, Marc – *Une Langue à Venir, Derrida et Écriture Hyperbolique*. Paris: Éditions Lignes & Manifestes, 2006, p. 18

⁴¹⁶ Conceito usado por I. Kant que, embora secularizado, constitui uma herança teológica que pressupõe que todos os seres dotados de razão recebem, na partilha fraternal, a posse comum da superfície da terra, tornando não legítimo a apropriação que visa interditar o acesso a outros homens. Trata-se de um direito natural dos homens ao planeta. Cf. DERRIDA, Jacques – *Cosmopolites de tous pays, encore un effort*, Paris, Éditions Galilée, 1997, pp. 52-53

⁴¹⁷ Vilas regidas por uma soberania centrada numa ética como hospitalidade incondicional. Originariamente, na tradição hebraica e medieval, estas tinham como função acolher, proteger, assegurar a imunidade de pessoas perseguidas por uma justiça cega e vingadora, os chamados vingadores de sangue que perseguiam pessoas inocentes. Hoje, elas destinam-se a acolher intelectuais refugiados, perseguidos pelas suas ideias, opiniões e convicções. Cf. *Ibidem*. pp. 41-46

⁴¹⁸ Cf. *Ibidem*. pp. 41-46

⁴¹⁹ Sustentada pela figura do mestre, do pai, do marido, do filho, do irmão, do proprietário, do possuidor, do senhor, do chefe, do capitão, do soberano, etc.

⁴²⁰ Autonomia, totalização, dissimulação da alteridade, metaforizada pela roda giratória que se movimento circularmente à volta de um eixo.

cuja unicidade, singularidade, deve ser antecipada como não antecipável, não previsível, não dominável, não objectivável, não identificável e esquivo à memória.⁴²¹ É, todavia, preciso ainda discernir entre o que naquilo que se apresenta como não antecipável, radicalmente novo, é salvífico ou maléfica. Devemos manter-nos desconfiados tanto em relação à memória (repetitiva), à capitalização anamnésica, como em relação à nossa exposição anamnésica perante aquilo que se afigura como totalmente novo e absolutamente não identificável.⁴²² Ora, para Jacques Derrida, a democracia por vir, a promessa «pervertível» do impossível que se inscreve na democracia,⁴²³ só é imaginável no horizonte da «messianicidade sem messianismo». A «messianicidade sem messianismo» é a estrutura universal da experiência indesejável de abertura ao porvir, abertura liberta da preocupação com o fim ou o desvio e «porvir» entendido como aquilo que só pode vir numa singularidade absolutamente outra – o estranho, o estrangeiro, o idioma, «*l'arrivant absolu*». A «messianicidade sem messianismo» é a estrutura geral do advir da justiça messiânica, absolutamente imprevisível, sem horizonte de espera e sem prefiguração profética. Em última análise, a «messianicidade sem messianismo» é o desejo do outro, o impulso ou a atracção pela invencível afirmação do imprevisível porvir; é a experiência do sobrevivente, de um «não presente vivo», de um passado rememorado, assombroso, reactualizado, num presente vivo – «*passé à-re-venir*».⁴²⁴

⁴²¹ Cf. DERRIDA, Jacques – *L'Autre Cap* suivi de *La Démocratie ajournée*. op.cit. pp. 20-24

⁴²² Cf. DERRIDA, Jacques – “Auto-imunidade: suicídios reais e simbólicos, um diálogo com Jacques Derrida”, In: *op.cit.*, pp.208-210; Cf. DERRIDA, Jacques – “Avouer l’Impossible (Leçon)”. In: Collectifs, *Comment vivre ensemble? Colloque des Intellectuels Juifs*. Paris: Éditions Michel Albin, 2001, pp.183-194; Cf. DERRIDA, Jacques – *Du Droit à la Philosophie*. Paris: Éditions Galilée, 1990, pp.43-52; Cf. DERRIDA, Jacques – “1. La Roue Libre”. In: *Voyous. Deux essais sur la raison*. Paris: Éditions Galilée, 2003, pp. 30-32

⁴²³ Cf. DERRIDA, Jacques – “Auto-imunidade: suicídios reais e simbólicos, um diálogo com Jacques Derrida”. In: *op.cit.*, p.194

⁴²⁴ Cf. DERRIDA, Jacques – “Penser ce qui vient (Introduction)”. In: René MAJOR (Dir.) – *Derrida pour les temps à venir*. Paris: Éditions Stock, 2007, p. 36; Cf. DERRIDA, Jacques & MALABOU, Catherine MALABOU – *op.cit.*, pp. 232-233; Cf. DERRIDA, Jacques – *Marx & Sons*. Paris: PUF/Éditions Galilée, 2002, pp. 77-78

Capítulo 3

Auto-Organização, Informação e Regeneração

Para uma Neutralização da Concepção Sacrificial dos Sistemas Vivos

Depois de percebermos em que consiste a desconstrução e o alcance das suas possibilidades de aplicação, interessa-nos, nesta fase do nosso estudo, proceder à desconstrução da mundividência proposta por Howard Bloom, designadamente a sua concepção sacrificial da natureza sustentada pela ideia de que os (super-)organismos, sejam eles naturais ou sociais, têm como destino a auto-destruição e, conseqüentemente, a humanidade tem por vocação o suicídio generalizado. A desconstrução da referida concepção sacrificial da natureza oferecida por Howard Bloom, concepção popular mas simplista, limitada e ingênua, terá como principal efeito o de libertar o conceito de auto-organização (*self-organizing systems*) de uma conotação moralmente nefasta, associada a um determinismo destrutivo das sociedades humanas. Este nosso gesto desconstrutivo da noção de auto-organização, como esta é utilizada por Howard Bloom, inspira-se do gesto derridiano da desconstrução operado na cultura ocidental e que consistiu em revelar a inferioridade de uma determinada ordem de conceitos de conotação «cadavérica», mortífera, impura e, por isso, moralmente suspeita, até mesmo «maléfica», na qual a «escrita» (rasto, vestígio, marca, sinal, símbolo, número, etc.) parece ter sido o elemento precursor. Ora, se olharmos bem para a concepção sacrificial da natureza segundo Howard Bloom, reparamos que a metáfora que a sustenta é a da lógica totalitária: dizer que os seres não passam de peças de substituição, descartáveis quando as suas existências deixam de ser úteis e justificadas pelo (super-)organismo é o mesmo que afirmar que os seres são peças de engrenagem, acorrentadas ao plano da grande máquina da qual depende as suas vidas, as suas sortes, os seus destinos. Ora, aquilo que parece não caber na lógica totalitária e, por arrasto na lógica sacrificial ou luciferina, é precisamente a acaso, a imprevisibilidade, a complexidade, correlativos da liberdade

humana.⁴²⁵ Portanto, não será de admirar se for graças à noção social de «auto-transcendência» relativamente às acções humanas, noção herdada de Friedrich Hayek e recontextualizada por Jean-Pierre Dupuy, defensor do social como «ordem espontânea» ou «autómato natural», que a desconstrução da referida concepção sacrificial da natureza, do social e da cultura, ganhará mais força abrindo assim o mundo a novas possibilidades ontológicas.

A ideia de que o mal é algo intrínseco à natureza – e ao homem enquanto ser da natureza –, pelo facto da sobrevivência dos organismos depender da redução do heterogéneo à entidade e pela sua evolução promover o sacrifício dos seus elementos a favor de outros maiores, ganha força se for habilmente, embora abusivamente, sustentada pelo uso, embora desadequado, da noção biológica de «autopoiesis», uma forma de auto-organização, desenvolvida por Francisco Varela e Humberto Maturana. Um exemplo de desmoralização da noção de «autopoiesis» é, como nota Daniel Innerarity, o modo como Niklas Luhmann vê a suposta lógica autopoietica que rege os sistemas sociais: uma lógica da irresponsabilidade, ou melhor, uma lógica propícia à «irresponsabilidade organizada».⁴²⁶ Niklas Luhmann opera uma redundância da noção de autopoiesis ao atribuir-lhe, no campo social, a designação de sistema auto-referencial e fechado, opondo-se, assim, ao sistema aberto caracterizado pela diferenciação entre o sistema e o ambiente; um sistema, explica o autor, não é mais do que a sua relação com o ambiente; ou melhor, um sistema é a diferença entre sistema e ambiente.⁴²⁷ Esta apropriação negativa da noção de «autopoiesis» prende-se com o facto de que em Maturana e Varela, a oposição exterioridade/interioridade, no que se refere ao sistema vivo, não fazer qualquer sentido. O que parece estar em causa, é, precisamente, a noção de «clausura operacional» ou «clausura informacional» que, à primeira vista, secundariza a noção de informação, tomada como estranha, virulenta, nociva ao sistema, à favor da significação, algo de mais redundante, menos heterónimo e, por isso, benéfico à estabilidade do sistema. Trata-se, portanto, de resgatar dos lugares sombrios da cultura a noção de informação que, ao mesmo tempo que

⁴²⁵ Afirmção inspirada em Friedrich Hayek quando este, na sua famosa obra intitulada *O Caminho para a Servidão*, argumentava contra a planificação da economia sendo esta um sintoma do Estado totalitário: “É mau ser uma peça da engrenagem uma máquina impessoal, mas é infinitamente pior se não podermos sair dela, se estivermos amarrados a ela e aos superiores que nos foram escolhidos. O descontentamento das pessoas com o que lhes calha em sorte aumenta quando se tem a noção de que esse descontentamento é o resultado de uma decisão humana deliberada”. HAYEK, Friedrich – *O Caminho para a Servidão*. Trad. J. C. Espada. Lisboa: Edições 70 Lda., Biblioteca de Teoria Política 02, 2009, p. 141

⁴²⁶ Cf. INNERARITY, Daniel – *O Novo Espaço Público*. Trad. M. Ruas. Lisboa: Editorial Teorema S.A., 2010, p. 214

⁴²⁷ Niklas Luhmann explica que a noção de ambiente passou a ter um importante lugar nas teorias dos sistemas; pois, só a partir do ambiente é que podemos distinguir, num dado sistema, as suas funções (os elementos e a relação entre os elementos). Cf. LUHMANN, Niklas – *A Improbabilidade da Comunicação*. Trad. A. Carvalho. Lisboa: Veja, Limitada, Passagens, 2001, pp. 99-100.

parece sustentar a noção de significação, surge, em alguns pensadores e investigadores das ciências sociais (sociologia da comunicação ou dos média), como que rebaixada, menosprezada, associada à desordem, aos caos e ao mal-estar. Esta última associação de ideias resulta, muito provavelmente, da indissociabilidade da informação com o princípio da entropia realçada pela teoria matemática da informação com o princípio da entropia. Graças à preciosa ajuda de Henri Atlan, Bernard Morel e de Umberto Eco, tentaremos apresentar uma noção positiva, produtiva e fecunda da noção de informação que, embora herdada da cibernética, é inclusa na noção de «*différance*» e de desconstrução e, portanto, passível de oferecer ao paradigma dominante de «sociedade da informação» uma nova orientação.

3.1. – Auto-organização: uma Concepção Genérica

Antes de prosseguirmos com a nossa tarefa, importa esclarecermos o conceito de «auto-organização», actualmente reintroduzida na biologia físico-química mecanicista e molecular e extensível à cibernética e à inteligência artificial, conceito comum ao orgânico e ao inorgânico.⁴²⁸ Como nota Henri Atlan, a noção de organização constitui uma unidade integrante de propriedades opostas, propriedades de ordem e de desordens, cada uma delas, mais ou menos, destacadas, consoante o interesse dos autores que a estudaram: alguns sublinharam o que nela há de complexo, imprevisível, variável, diversificado, rico em possibilidades ou em informação, exaltando assim as possibilidades de adaptação; outros realçaram propriedades de ordem, de regularidade, de repetição e de limites externos, pondo a tónica na estabilidade. Como veremos mais adiante, o que se refere à ordem traduz-se na redundância maximal (repetição); o que se refere à desordem remete para a quantificação da informação (diversidade e imprevisibilidade).⁴²⁹

Na senda de Álvaro Moreno, designamos por «auto-organização», um conjunto de fenómenos de formação espontânea de uma ordem dinâmica, aplicável quer a sistemas materiais (físicos, biológicos, ecológicos, neuronais e sociais), quer a sistemas computacionais (autómatos celulares, redes neuronais, etc.); trata-se de um processo no qual, sob determinadas condições externas, se cria espontaneamente uma forma de organização emergente de um conjunto de unidades em interacção; a auto-organização é, assim, simultaneamente processo e sistema. Mais especificamente: a auto-organização do sistema surge a partir de uma relação não linear e irreversível entre os dois níveis

⁴²⁸ Cf. ATLAN, Henri – *op.cit.*, pp. 27

⁴²⁹ Cf. Ibidem. pp. 69-70

constitutivos desse mesmo sistema (micro/macro), tratando-se de uma organização global e sistémica, a nível macroscópico, por sua vez, emergente da interconexão local de unidades simples, a nível microscópico, e que se manifestaria como uma espécie de «pattern macroscópico». Este último pode ser interpretado como a expressão simplificada e emergente de interacções ao nível microscópico⁴³⁰, interacções entre elementos que serão apreendidas como «complexas; essa passagem, ou a continuidade, entre os níveis (complexo; simples) não se faz sem a introdução de um princípio de recursividade ou de clausura.⁴³¹ Deste modo, o termo de «auto-organização» remete para «algo» que seria capaz de produzir certos comportamentos ou acções por si próprio, acções ou comportamentos que aparecem como constitutivos da entidade autónoma, exigindo, assim, uma co-implicação entre os dois níveis (entidade e movimento).⁴³² Em consequência, quando falamos de sistemas auto-organizacionais, não é muito fácil distinguir o agente da sua acção constitutiva, assim como de saber se a acção gerada é um pattern dinâmico invariante ou se ela pode ser redefinida em função do ambiente, encarando-a como adaptativa.⁴³³ Aos

⁴³⁰ Por outras palavras: diz-se que a propriedade de auto-organização de uma dada entidade ou sistema implica uma relação entre dois níveis na medida em que, a partir de um conjunto de interacções mútuas entre elementos (a nível microscópico) constitutivos e determinantes da totalidade, emergem, de um modo não linear e irreversível, uma forma simplificada de organização, um pattern espaço-temporal estável (a nível macroscópico); diz-se que ela é «emergente» uma vez que a sua estrutura macroscópica não é previsível a partir do conhecimento das interacções dos seus elementos constitutivos a nível microscópico; é um processo espontâneo de criação de novas formas de correlações dinâmicas, de configurações não trivialmente determinadas por leis ou regras de base, nem directamente especificadas por controlos ou limitações externas; se podermos falar em «identidade», no contexto da auto-organização, diríamos que ela é a organização construída e, portanto, constituída através da organização (constrangimento global invariável); sistema e processo aparecem indistinguíveis. Cf. MORENO, Álvaro – *op.cit.*, pp. 138-139

⁴³¹ Cf. Ibidem. pp. 138-139

⁴³² Um exemplo de fenómeno de auto-organização é o tornado: o movimento coerente de milhões de moléculas de ar forma uma organização que, sob determinadas condições limitadoras, se mantém recursivamente; o tornado não existe sem o seu próprio movimento. Cf. Ibidem. pp. 135-137

⁴³³ A noção de auto-organização teria origem nos trabalhos da «Segunda Cibernética» (Heinz von Foerster) e Termodinâmica dos Processos Irreversíveis estudada pela Escola de Bruxelas (Ilya Prigogine): para a cibernética, a auto-organização refere-se ao modo de funcionamento de sistemas abstractos, capazes de gerar novas formas de organização não trivialmente previsíveis para um observador; para a Escola de Bruxelas, o conceito de auto-organização reenvia à emergência espontânea de uma organização estrutural num estado de não-equilíbrio a um nível macroscópico, emergência proveniente da interacção colectiva de numerosos subsistemas microscópicos; esta deriva do conceito de «estrutura dissipativa» que refere o processo no qual uma flutuação se amplifica e se estabiliza para formar uma configuração macroscópica dinâmica (correlação amplificada) através do fluxo de energia que atravessa o sistema. A manutenção da estrutura macroscópica requer, por um lado, uma determinada quantidade contínua de energia e, por outro lado, que a intensidade desse mesmo fluxo de energia se mantenha entre valores pré-determinados, isto é, que o sistema se mantenha sob certas condições limitadoras – células de convecção de Bernard; manchas solares; tornados; as reacções químicas de Belusov-Zhabotinsky, etc. Todavia, o que é próprio da auto-organização é a emergência «não trivial» de estruturas e de funções a partir de interacções locais relativamente simples, interacções não impostas por um gerador central ou programa preestabelecido – «não trivial» significa, diria Heinz von Foerster, «em parte imprevisível» (indeterminado, aleatório, desconhecido), imprevisibilidade proveniente quer do acaso, quer da complexidade do sistema; pois, se, num dado sistema, as interacções locais, entre elementos tomados como isolados, são determinadas e conhecidas, elas tornam-se complexas a nível global onde ocorrem os fenómenos de emergência. Cf. Ibidem. pp. 135-137; Cf. ATLAN, Henri – *op.cit.*, pp. 18-22

sistemas auto-organizacionais capazes de adaptação e do exercício de acções funcionais num dado ambiente e, portanto, «agentes», dizemos que eles são autónomos. Graças a um controlo interno das condições-limites, os agentes autónomos desenvolvem uma variedade de acções funcionais que permitem, dentro de grande leque de condições externa – até mesmo, na ausência temporária de entrada de energia externa –, não só a manutenção da identidade do seu sistema como também a participação na constituição desse mesmo sistema através da acção. O que caracterizaria o agente autónomo seria, portanto, a capacidade de actuação «por» e «para» si mesmo, manifestando-se simultaneamente como «origem» e «destinação» da sua acção. Daí a consideração de que a questão da identidade é mais substancial no contexto dos sistemas autónomos, do que no contexto dos sistemas auto-organizacionais, uma vez que os primeiros supõem a clara demarcação com o exterior de modo a poderem redefinirem as suas interacções com o meio ambiente e, assim, reconstruírem-se. Portanto, no contexto dos agentes autónomos, dizemos que a identidade é activa porque dotado de «agencialidade funcional». Entende-se por «agencialidade funcional», capacidade que os sistemas demonstram em construir recursivamente as limitações («clausura funcional») que lhes são constitutivas gerando, activamente, trocas de matéria e de energia com o meio circundante.⁴³⁴

Todavia, se é verdade que os sistemas vivos (auto-organizacionais) se auto-sustentam, se auto-reparem, se auto-reproduzem, modificando os seus comportamentos e a sua estrutura em função das suas interacções com o ambiente, a autonomia não deixa de ser posta em causa pelo facto de serem constituídos por uma hierarquia entrelaçada de meta-redes onde se inserem os organismos individuais. Esta realidade aparece mais claramente quando transposta para o «social»: os sistemas individuais, autónomos, inserem-se em meta-sistemas (ecossistemas, colónias, sistemas pluricelulares, sociedades, etc.) que, por sua vez, podem constituir outras (meta-)identidades individuais, outros meta-sistemas de complexa interdependência, dificultando a autonomia a níveis inferiores, isto é, a capacidade de se reconstruírem individualmente; por outras palavras: em vez de gerarem formas de auto-organizações complexas (hierarquias entrelaçadas de meta-redes) cuja autonomia seria semelhante a de indivíduos isolados, os sistemas complexos tendem a gerar sistemas que se vão aglomerando, formando sistemas superiores em complexidade mas também em dependência relativamente a outras formas de organizações globalmente intrincadas, auto-sustentáveis colectivamente; desta perda de autonomia de base dos sistemas a nível inferior surgem, não só outras unidades autónomas (espécies, grupos

⁴³⁴ Cf. Ibidem. pp. 140-145

sociais, etc.), resultante de novas formas de complexidade, como também outras formas de autonomia (racionalidade, cognição, etc.).⁴³⁵ É precisamente no contexto da formação dos meta-sistemas, ou dos super-organismos, que a informação se revela fundamental: ela gera novas formas de clausuras operacionais nos indivíduos (e nas organizações colectivas), contribuindo, por um lado, para a limitação da autonomia de base e, por outro, para a formação de novas identidades.⁴³⁶ Todavia, como veremos, nem sempre a informação teve o seu destaque quando se fala em auto-organização sendo, portanto, uma noção mais relevante no contexto da cibernética.

3.2. – Autopoiesis e Clausura Operacional

Se Francisco Varela acaba por aceitar a extrapolação da sua teoria da autopoiesis para as ciências sociais, nomeadamente quanto à emergência do social, não podemos esquecer que, para o biólogo chileno, a extensão do conceito de autopoiesis a outras esferas da realidade permanece problemática. Varela insiste em afirmar que a autopoiesis designa um tipo particular de auto-organização próprio do funcionamento celular que não deve ser confundido com outras organizações, também elas com um funcionamento próprio. Alinhando-se a Humberto Maturana, Varela aceita a aplicação da noção de autopoiesis a outros campos de investigação distinguindo a existência de sistemas autopoieticos de primeira, de segunda e de terceira ordem: os de primeira ordem referem-se às células como sistemas autopoieticos moleculares; os de segunda ordem são os organismos; os de terceira ordem, em continuidade as ordens anteriores, dizem respeito aos grupos de organismos como os sistemas sociais (colónias, famílias etc.).⁴³⁷ Se a passagem da primeira ordem (auto-organizações celulares), para a segunda ordem (organismos), não levanta grandes problemas para a nossa investigação, a passagem das anteriores para a terceira ordem (colectividades), merece algumas objecções. Ainda segundo Varela, mesmo se as organizações sociais geram a sua própria autonomia, isto é, um domínio de comportamento autónomo, este último, mesmo apresentando semelhanças com os sistemas vivos, não deixa de possuir características bem diferentes. Antes de aprofundarmos o problema identificado, precisamente a tendência em estender a

⁴³⁵ Cf. Ibidem. pp. 145-148

⁴³⁶ Um outro nome para a «clausura operacional» é a «clausura semântica», nome atribuído ao mecanismo que possibilita a acção causal auto-construtiva da informação e exprime a identidade genética do indivíduo. Cf. Ibidem. p. 147

⁴³⁷ Cf. MATURANA R., Humberto e VARELA G., Francisco – *op.cit.*, p. 18; Cf. VARELA Francisco J. – *Autonomie et Connaissance. Essai sur le vivant*. Trad. P. Bourguin et P. Dumouchel. Paris: Seuil, Les Couleurs des Idées, 1989, p. 90

autopoiesis à auto-organização das sociedades, vejamos em que consiste a teoria da autopoiesis.

No contexto de uma fenomenologia da biologia, e mais amplamente no contexto de biologia do conhecimento, cujo interesse centra-se no tema da identidade biológica do ser vivo e da sua manutenção através de operações produzidas pelo mesmo, Humberto Maturana e Francisco Varela atribuem aos seres vivos a designação de «sistemas autopoietico», ou de «máquinas autopoieticas», ou de «organizações autopoieticas» – «*autos*», si mesmo, «*poiem*», produzir ou criar, isto é, «auto-criação» –, de primeira (células, autoconstituição celular), de segunda (organismos) e de terceira (colectividades) ordem.⁴³⁸ Assim, aplicando aos sistemas vivos (em qualquer parte do universo físico apesar da diversidade dos sistemas terrestres) a designação de «autopoiesis», podemos definir a evolução biológica como o processo histórico da autopoiesis de unidades biológicas.⁴³⁹ As principais características do sistema autopoietico são a autonomia, a individualidade, a unidade e a circularidade (nem entrada, nem saída). Genericamente, podemos chamar de «sistema autopoietico» o sistema cuja organização é como uma rede de processos de produção de compostos que, (1) continuamente, regeneram, através das suas transformações e das suas interações, a rede que os produziu e que (2) constituem o sistema enquanto unidade concreta. Por outras palavras: o que é próprio do sistema autopoietico é a transformação da matéria em ele mesmo (sistema autopoietico) de modo a que a sua organização seja o produto da sua própria operação (relação entre as interações dos processos de produção).⁴⁴⁰

Um olhar mais pormenorizado sobre o sistema autopoietico identificará neste dois níveis distintos, a organização e a estrutura: a primeira refere-se ao conjunto de relações dinâmicas que definem o sistema como uma unidade; a segunda corresponde ao conjunto de relações efectivas entre compostos presentes num sistema concreto num determinado espaço (materialidade).⁴⁴¹ É a organização, enquanto unidade organizacional constituída

⁴³⁸ O que é próprio da autopoiesis é a organização determinada pelas relações, não entre componentes, mas antes entre os processos de produção dos componentes. Cf. VARELA Francisco J. – *op.cit.*, p. 46; Distingue-se, assim, o sistema autopoietico do sistema alopoietico: se um sistema autopoietico (homeostático) “produz a sua própria organização cujas virtudes essenciais são conservar a identidade do sistema ao mesmo tempo que o faz sofrer transformações indispensáveis à sua sobrevivência” [...], “as máquinas alopoieticas não produzem os componentes que as constituem em unidades e, devido a isso, o produto do seu funcionamento é diferente delas mesmas” – exemplos: automóvel; cristal. SFEZ, Lucien – *A Comunicação*. Trad. J. Paz. Lisboa: Instituto Piaget, Epistemologia e Sociedade, s.d., p. 82

⁴³⁹ Cf. MATURANA R., Humberto e VARELA G., Francisco – *op.cit.*, p. 109; Cf. Ibidem. p. 96; Cf. VARELA Francisco J. – *op.cit.*, p. 74

⁴⁴⁰ Cf. VARELA, Francisco J. – *op.cit.*, p. 48

⁴⁴¹ Para melhor explicar a distinção entre a organização e a estrutura num sistema autopoietico, Francisco Varela recorre à linguagem cibernética, nomeadamente através das expressões «materialmente sintético» e «imaterialmente sintético». Sendo a «materialmente sintético» a materialidade em si do sistema, ela

pelo conjunto de relações entre componentes simultaneamente independentes e constitutivas da organização (estrutura), que define a identidade da máquina autopoietica. A organização, sendo a essência do sistema do ser vivo, aparece-nos como invariável, constante, ininterrupta, e, assim, fechada ao meio ambiente não podendo assim sofrer alterações que poria em causa a sua estabilidade, a sua identidade, correndo o risco de desintegração. É ao nível da estrutura, ao nível do encadeamento e da interacção entre compostos particulares que a mudança ocorre. Assim, o ser vivo mantém uma certa abertura ao exterior graças a sua estrutura sofrendo assim alterações e perturbações. A capacidade de sobrevivência de uma unidade organizacional e, portanto, de uma máquina autopoietica, está precisamente na habilidade desta em manter a sua identidade mesmo em presença de mudanças estruturais. Se a organização é a *quiddidade* do ser vivo manifestando assim uma dimensão ontológica, a estrutura é a existência factual e material e apresenta uma dimensão ôntica. Dizemos, portanto, que os sistemas vivos são auto-organizados, auto-gerados, essencialmente fechados ao nível das suas organizações e acidentalmente abertos ao nível das suas estruturas.⁴⁴²

Recapitulando: o que faz como que a máquina autopoietica seja uma unidade é precisamente a coincidência das suas fronteiras com o funcionamento do seu processo de auto-produção; o que garante à máquina autopoietica a sua autonomia é a capacidade de compensar perturbações externas (entradas), deformações, através da operação de mudanças, transformações estruturais internas (saídas) assegurando a sua sobrevivência; o que torna a máquina autopoietica uma individualidade, uma identidade independente capaz de interacção, é a invariabilidade da sua organização. Porque a máquina autopoietica possui um mecanismo de estabilidade, de coerência interna e de auto-conservação, dizemos que ela é homeostática.⁴⁴³ A máquina autopoietica caracteriza-se ainda por uma circularidade e uma clausura, especificidade que confere autonomia (auto-regulação) ao sistema autopoietico – metáfora tradicional da autonomia: a serpente que morde a sua cauda⁴⁴⁴. Todavia, apesar da clausura operacional ser constitutiva da máquina autopoietica, a título de observador colocado à margem da organização e, portanto, meramente à nível mais superficial da máquina autopoietica, isto é, estrutural, podemos interpretar as perturbações

corresponderia à estrutura da autopoiesis; a «imaterialmente sintético» corresponderia à organização autopoietica uma vez que implica a materialidade não sendo tomado enquanto tal, isto é, não se reduzindo a ela (estrutura). Cf. Ibidem. pp. 41-43

⁴⁴² Cf. ILHARCO, Fernando – *Filosofia da Informação. Uma Introdução à acção como fundação da comunicação e da decisão*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2003, pp. 153-154

⁴⁴³ Cf. Ibidem. pp. 45-47

⁴⁴⁴ Cf. VARELA G., Francisco – “Prefacio de Francisco J. Varela Garcia a la segunda edición”. In: *op.cit.*, p.53; Cf. VARELA Francisco J. – *op.cit.*, p. 8

externas como «entradas» e as transformações internas compensatórias como «saídas», destinadas a neutralizar estas mesmas perturbações.⁴⁴⁵ Os sistemas autopoieticos, enquanto sistemas de autonomia mínima, são ainda autoreferenciais, com a propriedade de ponto fixo, mas cuja referência a si mesmo faz-se indirectamente, através da representação que o sistema tem de si mesmo, manifestando assim uma opacidade em relação a si mesmo. Constantemente sujeita a perturbações externas que deverá compensar, a organização (interioridade) da máquina autopoietica mantém-se invariável, constante e equilibrada, garantindo restrições à flexibilidade dos seus parâmetros e substituindo os seus componentes.⁴⁴⁶

Referimos, mais acima, que a autonomia da máquina autopoietica radicaliza-se na clausura operacional que a constitui e, portanto, na inexistência de uma entrada e de uma saída na mesma⁴⁴⁷ – circularidade. Entende-se, por clausura operacional, o processo de subordinação e de transformação das perturbações à conservação da identidade do sistema autopoietico.⁴⁴⁸ A clausura operacional surge, portanto, da concatenação circular originada pelos processos estruturais que sustentam a organização, organização que, através do auto-cálculo, obtém uma coerência própria.⁴⁴⁹ A clausura operacional garante assim a autonomia, a unidade e a identidade do sistema autopoietico. Pelo facto das perturbações externas, susceptíveis de gerar deformações e mudanças internas, estarem sempre subordinadas à conservação da organização da máquina, isto é, à transformação do variável em constante, dizemos que tais perturbações perdem a sua qualidade externa quando, automaticamente, são transformadas em significações para e pela própria máquina, transformações que se manifestam assim como um puro produto do clausura informacional da máquina sobre si mesma, o produto de um sistema auto-referencial.⁴⁵⁰

Francisco Varela explica ainda que no sistema autopoietico surgem duas fontes distintas de deformações que podem afectá-lo e transformá-lo, fontes indissociáveis e intrincadas numa única ontogênese e apenas distinguíveis ao olhar do observador: uma delas é exterior sendo, portanto, o ambiente, fonte de acontecimentos independentes do sistema uma vez que não é determinado pela organização deste último; a outra, de origem interna, é o próprio sistema como fonte de manifestações destinadas a compensar deformações independentes que exigem novas transformações compensatórias e complexificações.

⁴⁴⁵ Cf. VARELA, Francisco J. – *op.cit.*, pp. 47-48

⁴⁴⁶ Cf. *Ibidem.* p. 45

⁴⁴⁷ Cf. DUPUY, Jean-Pierre – *Ordres et Désordres, Enquête sur un nouveau paradigme.* *op.cit.* p. 117

⁴⁴⁸ Cf. VARELA Francisco J. – *op.cit.*, p. 90

⁴⁴⁹ Cf. *Ibidem.* p. 86

⁴⁵⁰ Cf. MATURANA R., Humberto e VARELA G., Francisco – *op.cit.*, pp. 69-80; Cf. DUPUY, Jean-Pierre – *Ordres et Désordres, Enquête sur un nouveau paradigme.* *op.cit.*, p. 130; Cf. *Ibidem.* p. 119

Chamamos de «acoplamento estrutural» ao processo estrutural de interacção e selecção contínua que determina o estado do sistema e as perturbações permitidas, possibilitando o funcionamento e a não desintegração do sistema, imerso pelo meio ambiente.⁴⁵¹ Relembramos que para o sistema autopoietico a demarcação interior/exterior não faz qualquer sentido uma vez que a clausura organizacional encarrega-se de fazer a passagem, a filtragem, a tradução, das perturbações, dos ruídos, em significação susceptíveis de desencadear movimentos de desconstruções e transformações no sistema. Da concepção autopoietica dos sistemas, extraímos a ideia de que o sistema nervoso, enquanto rede fechada de neurónios laterais paralelos, actuantes uns sobre os outros recursivamente, está como que acoplado ao organismo que o integra, sendo a sua estrutura constantemente determinada pela sua participação na autopoiesis do organismo; “há na realidade acoplamento de duas fenomenologias, uma atemporal e fechada (a do sistema nervoso), e a outra histórica e aberta (a do organismo e do meio ambiente a que o sistema nervoso está acoplado)”.⁴⁵²

Na concepção do sistema enquanto autopoiesis, a noção de informação parece não ter grande destaque, uma vez que, como acabamos de referir, os ruídos perturbadores são como que seleccionadas pelo próprio sistema que os integra, regulando, apartando toda a virulência e, assim, controlando minimamente o grau de estranheza, de modo a não prejudicar o sistema. Relembramos que, para Maturana e Varela, o que mais interessa é a descrição do modo de sobrevivência dos sistemas vivos. Mas, se, porventura, insistimos em extrair uma noção de informação da concepção de autopoiesis, ela apareceria certamente muito distante da noção de informação, quer forjada pela teoria matemática da informação (Claude Shannon e Warren Weaver) que entende a informação como medida de quantificação da improbabilidade ou incerteza de uma mensagem aquando da sua transmissão,⁴⁵³ quer fornecida pela cibernética (Nobert Wiener), que utilizará a informação

⁴⁵¹ Cf. Ibidem. pp. 63-64

⁴⁵² SFEZ, Lucien – *op.cit.*, pp. 82-83

⁴⁵³ A informação permite medir o grau de incerteza que uma mensagem carrega aquando da sua transmissão e recepção. Isto significa que a informação de uma determinada mensagem é maior quanto menor for o grau de redundância na recepção. Do mesmo modo que podemos dizer que a informação trazida por um acontecimento é tanto ou maior quanto menor, ou mais fraca, seja a probabilidade do seu advir. Cf. ATLAN, Henri – *L'Organisation Biologique et la Théorie de l'Information*. Paris: Édition du Seuil, 2006, p. 8; Por outras palavras e, recorrendo a Warren Weaver, a informação é uma medida de liberdade de escolha que dispomos quando elaboramos ou seleccionamos uma mensagem. Por exemplo, quando dizemos que uma situação é altamente organizada sendo o acaso ou a escolha limitado, queremos dizer que a informação é fraca. Cf. WEAVER, Warren – “Contributions Récentes à la Théorie Mathématique de la Communication”. In: SHANNON, Claude & WEAVER, Warren – *Théorie Mathématique de la Communication*. Trad. J. Cosnier, G. Dahan, S. Economidès. Paris: C.E.P.L., 1975, pp. 38-43

como medida do grau de organização num dado sistema.⁴⁵⁴ Se, para os engenheiros, a teoria da informação procurava essencialmente responder às dificuldades dos problemas da comunicação, procurando, sobretudo “determinar quanta informação é transmitida num particular sistema de comunicação, tal como um telégrafo, para estabelecer a sua eficiência”,⁴⁵⁵ para os biólogos, o que interessava na teoria da informação “é saber quanta informação pode ser armazenada, o que pode lhe dar a chave para compreender a organização do sistema vivo”.⁴⁵⁶ Para Varela, a informação esgotar-se-ia antes na interpretação, por parte da máquina autopoietica, das perturbações a serem integradas pelos mecanismos de equilíbrio interno. Será na concepção de auto-organização «aberta», como a proposta por Henri Atlan, mais centrada em atribuir um papel positivo ao ruído (efeitos de perturbações provenientes do acaso) na organização do sistema, que a noção de informação aparecerá com mais destaque, assumindo, assim, a herança da cibernética na investigação e compreensão da organização biológica.

Henri Atlan aceita a noção de auto-organização como mecanismo, ou conjunto de mecanismos, através dos quais são produzidas estruturas ao nível global do sistema a partir das interacções entre os seus constituintes a um nível de integração inferior. As interacções entre constituintes são produzidas localmente sem qualquer referência a estrutura global do sistema que, em última análise, aparece como propriedade emergente do sistema e não algo imposto do exterior. Por outras palavras: o sistema enquanto auto-organização apresenta-se como estrutura resultante da actividade global e coordenada (nível macroscópico), emergente, espontaneamente, de interacções locais entre as componentes desse mesmo sistema (nível microscópico); a actividade global do sistema é repartida pelas componentes, sem controlo central, de modo a supervisionar ou dirigir os comportamentos; as interacções simples, que ocorrem ao nível microscópico, podem produzir, ao nível macroscópico, comportamentos complexos e imprevistos, tornando os sistemas adaptáveis a situações novas.⁴⁵⁷

⁴⁵⁴ Cf. TRICLOT, Mathieu – *Le Moment Cybernétique. La Construction de la Notion de l'Information*. Seyssel: Éditions Champ Vallon, 2008, p. 218

⁴⁵⁵ JORGE A., Maria Manuel – *Biologia, Informação e Conhecimento*. Volume II. (Tese de Doutoramento). Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1988, p. 443

⁴⁵⁶ Ibid. Maria Manuel Jorge realça que os posteriores desenvolvimentos da teoria da informação resultaram da necessidade de compreender o sistema vivo. Estes desenvolvimentos consistiram, nomeadamente, na “precisão do sentido operacional e técnico do termo informação” e num “enriquecimento da noção de redundância shannoniana, que passará a ser apreciada não só do ponto de vista quantitativo, mas das suas modalidades qualitativas, susceptíveis de conferir diversos sentidos ao tipo de complexidade evolutiva pela qual os diferentes organismos enveredaram, ao longo da evolução biológica”. Ibidem. pp. 443-444

⁴⁵⁷ Cf. ATLÁN, Henri – *L'Organisation Biologique et la Théorie de l'Information*. op.cit. pp. 10-12

Diferentemente de Maturana e Varela, Henri Atlan convida-nos a olhar para os fenómenos emergentes, próprio dos sistemas complexos, dotados de imprevisibilidade a nível global, a partir das «perturbações» que ocorrem no sistema ou, mais exactamente, a partir do «ruído».⁴⁵⁸ Trata-se, portanto, de conceber uma lógica de auto-organização cujo princípio de ordem não é apenas a «redundância» mas antes o «ruído» – «*complexité par le bruit*»: se, a um nível inferior, o ruído provoca um efeito de desorganização, a um nível superior, o ruído apresenta um efeito organizador, como se, a este nível, o ruído se transformasse em «significação».⁴⁵⁹

Segundo Henri Atlan, o interesse da teoria sociológica de René Girard está precisamente na afinidade demonstrada com a lógica que anima os sistemas auto-organizacionais: recorrendo ao fenómeno da «*mimésis*», ela demonstra como o sistema social cai num estado de indiferenciação do qual acabará por surgir novas formas de diferenciações, outras significações, que tornarão o sistema funcional; se o indivíduo, colocado no interior do sistema, dificilmente percebe a vertigem da passagem da repetição indiferenciadora para a complexidade na qual se encontra o observador, colocado sempre numa posição externa ao sistema, terá a vantagem de perceber tanto o papel redundante e uniformizador do mimetismo que conduz à violência generalizada, como também a emergência da nova ordem resultante da perturbação aleatória ocorrida num determinado ponto do sistema indiferenciado e desordenado. Essa perturbação ou choque, que abre o sistema à diferenciação e a um novo sentido, corresponde, em René Girard, à expulsão da vítima sacrificial. Se no interior do sistema, a expulsão da vítima está carregada de sentido na medida em que ela é perspectivada como portadora de culpabilidade do mal-estar social, numa posição mais externa ao sistema, a expulsão da vítima aparece como obra do acaso. O que a um nível inferior parece imperceptível, ocultado, desconhecido, aparece claramente a um nível superior: a intervenção do acaso na orientação do sistema para uma nova forma social.⁴⁶⁰ Recorrendo à linguagem da teoria da informação, podemos dizer que

⁴⁵⁸ Esta ideia do papel maior da imprevisibilidade na auto-organização do sistema é antecipada por Gilbert Simondon e o físico John von Neumann. Se o primeiro reconhecia que a sensibilidade de uma máquina relativamente à informação externa decorria de uma margem de indeterminação por parte da máquina, o segundo acreditava na possibilidade de criação de autómatos auto-reprodutores. Cf. *Ibidem.* p. 24

⁴⁵⁹ O autor exemplifica: se a célula vê como desorganizador, a produção de ambiguidades nas vias de transmissão de informação que ocorre no seu interior, este fenómeno, embora negativo, contribui para diversificar esta mesma célula em relação às células vizinhas, pelo menos enquanto ela funcionar; a um outro nível de integração, esta ambiguidade é vista pelo organismo como uma criação possível de variedade e de complexidade reguladora que possibilitará, perante situações novas, uma maior capacidade de adaptação. Colocando-nos a um nível superior, a ambiguidade aparece compensada de modo funcional. Cf. *Ibidem.* pp. 70-71

⁴⁶⁰ Henri Atlan põe em causa a noção de «*méconnaissance*» avançada por René Girard. Para Henri Atlan, a *méconnaissance* depende da nossa posição relativamente ao sistema. Se o indivíduo está no interior do sistema ele não poderá, efectivamente, ter a visão global do sistema. Contudo, se ele passar para o outro lado,

o excesso de ruído indiferenciante, que se confunde com a «informação», excesso incarnado na designada vítima e nos seus indícios diferenciadores aos olhos da multidão e expulso pelo indivíduos, reaparece nas diferenciações produzidas aquando da restauração social, diferenciações criadas pela acção colectiva;⁴⁶¹ a expulsão da vítima sacrificial operaria como uma inversão dos efeitos de ruídos no sistema, perceptível ao nível superior. Por outras palavras, a nova organização, que relança o funcionamento do sistema, constatada ao nível englobante, emerge na inversão de uma destruição da informação pelo ruído, causada pela indiferenciação, ocorrida a um nível mais inferior. Essa inversão da destruição da informação (diferenciante) pelo ruído significaria a transformação do aleatório em diversidade, da ambiguidade destruidora em ambiguidade autónoma.⁴⁶²

Inspirado em Varela e em Atlan, Stéphane Vinolo alerta, todavia, que a novidade surge, num dado sistema, só se o ruído não for totalmente estranho à plasticidade do sistema; caso contrário, poderia significar a destruição do sistema. Por outras palavras: a produção de auto-organização não acontece sem a existência de uma certa ambiguidade na informação que, em excesso, pode modificar a mensagem e provocar a destruição da mensagem em vez de produzir novidade e criar sentido – «ambiguidade-autonomia e ambiguidade-destruidora». Stéphane Vinolo aceita o desafio da transposição da auto-organização ao estabelecer um paralelismo entre o papel da informação na auto-organização do sistema e o papel da informação nas colectividades: da mesma forma que apenas é integrável na plasticidade do sistema o ruído menos estranho, um determinado rumor só condiciona, organiza a multidão para a acção (o sacrifício ou glorificação da vítima), se a plasticidade da colectividade tolerar esse mesmo rumor e estiver preparada para aceitá-lo. O que está por detrás deste processo de aceitação, de integração do rumor pelo colectivo é a capacidade do rumor engendrar um fenómeno de «auto-realização».⁴⁶³ Neste contexto, podemos dizer que a acção colectiva (expulsão) auto-realiza a crença

ocupando o lugar de observador, o estado anterior de *méconnaissance* parece não fazer mais sentido uma vez que ele se torna capaz de identificar as tais perturbações como aleatórias. O indivíduo pode assim colocar-se em ambos os lados, interior e exterior ao sistema, sem, por isso, sofrer de esquizofrenia. Por outro lado, Henri Atlan rejeita a ideia de que a consciência da lógica sacrificial vai de par a rejeição da violência. O próprio processo de ritualização exprime a ideia de que o sacrifício é incontornável pelo menos ao nível da sua representação. Para Henri Atlan, o rito não constitui tanto um efeito da evolução da cultura para o desaparecimento do sacrifício mas antes como uma astúcia da inteligência humana para desviar a violência sacrificial. Cf. ATLAN, Henri – “Violence Fondatrice et Référent Divin”. In: DUMOUCHEL, Paul (Dir.) – *Violence et Vérité. Autour de René Girard*. Paris: Éditions Grasset et Fasquelle, 1985, pp. 435-440

⁴⁶¹ Cf. VINOLO, Stéphane – *La Société de la Méconnaissance. De la différence du Lien Social*. (Thèse de Doctorat en Philosophie). Bordeaux: Université Bordeaux 3, Michel de Montaigne, 2009, p. 232

⁴⁶² Cf. ATLAN, Henri – “Violence Fondatrice et Référent Divin”. In: *op.cit.*, p. 437

⁴⁶³ Cf. VINOLO, Stéphane – *La Société de la Méconnaissance. De la Différence du Lien Social*. *op.cit.* pp. 231-232

(estabilidade) colectiva.⁴⁶⁴ Seguindo esta lógica, podemos acrescentar que o sentido novo, o futuro desejável, de uma comunidade (nível superior ou global) depende da capacidade dos seus agentes (nível inferior) interagirem de modo a controlar o mal-estar colectivo e desviar-se, assim, da catástrofe generalizada, traduzível na morte do(s) super-organismo(s).

Nas páginas que se seguem, tentaremos resgatar a positividade da noção de informação, noção extraída principalmente da cibernética, demonstrando a sua compatibilidade com o movimento de desconstrução de Jacques Derrida. Tratar-se-á de realçar o potencial «desconstrutor» da informação, libertando-a, assim, da conotação mortífera e assegurando a sua passagem para uma conotação vivificante. Até lá, teremos de percorrer as três formas de abordagem da informação, distinguidas por Umberto Eco, apesar de herdadas da cibernética: a estatística, a comunicativa e a poética. Estamos perante a dimensão estatística da informação quando nos confrontamos com todas as probabilidades de viabilidade de uma mensagem num sistema organizado. Estamos diante da informação comunicativa, quando estamos perante um «código», uma ordem como sistema de probabilidades recortada e constituída no seio de uma desordem mais originária. Estamos perante a comunicação poética quando estamos perante o estremecimento controlado do «código», isto é, quando introduzimos elementos de desordem (mensagem) que põe em tensão uma ordem como sistema de probabilidades (código) recortada e constituída no seio de uma desordem mais originária.⁴⁶⁵

3.3. – Informação: Uma Noção Proteiforme

Ao afirmar que a informação, entendida exclusivamente como interpretação das perturbações a serem integradas pelos mecanismos de equilíbrio interno da máquina autopoietica, possibilita a conservação do sistema, podemos inferir, como o faz Gérard Ayache, que a informação é a condição de existência, de vida ou de sobrevivência. Esta aproximação vitalista da noção de informação provoca uma certa dissonância, quando comparada com a noção de informação preconizada pela cibernética, herdada em parte da teoria matemática da informação, nos sucessivos projectos que a definem: a construção de máquinas capazes de criar e de transformar a informação; a exploração dos mecanismos de (auto-)regulação das máquinas à semelhança dos seres vivos de forma a criarem máquinas

⁴⁶⁴ Cf. Ibidem. p. 232

⁴⁶⁵ Cf. ECO, Umberto – *Obra Aberta*. Trad. J. R. Narciso Furtado. Lisboa: Diefel – Difusão Editorial, Lda., 1989, p. 139

simuladoras da complexidade humana.⁴⁶⁶ Estas investigações revelavam-se de grande importância para a indústria de guerra, nomeadamente, para a compreensão do funcionamento de armas programada, armas de detonação programadas à distância (como mísseis) ou armas auto-programadas.⁴⁶⁷

A herança da teoria matemática da comunicação (Claude Shannon e Dennis Weaver) para com a cibernética está, precisamente, “em ter fornecido um teorema que permite medir a entrada da informação numa máquina (construída pelos seres humanos)”, perceber o grau de ruído e/ou o grau de redundância a que está sujeita uma mensagem aquando da sua transmissão e, assim, prever o programa de respostas com que a máquina lidará a partir dessas mesmas redundâncias.⁴⁶⁸ Todavia, o desafio da cibernética será compreender e reproduzir a construção da informação pelos seres vivos, informação cuja emissão será progressivamente entendida como produzida por processos de auto-regulação interna ou de auto-organização. Inaugurando a chamada «segunda cibernética»⁴⁶⁹ e a auto-organização dos sistemas, Heinz von Foerster procurará valorizar, por um lado, a actuação dos aspectos ruidosos (aleatórios) na produção de ordem⁴⁷⁰ – aspectos ruidosos até então percebidos apenas como desorganizadores – e, por outro lado, o contexto observacional, designadamente, o saber que o observador detém sobre a realidade observada e o sentido que este lhe dá.⁴⁷¹

Como veremos mais adiante, se a teoria da matemática da comunicação e a primeira cibernética,⁴⁷² favoreceram uma concepção da informação dotada de um estatuto abstracto, quantitativo e mensurável, ligada ao conjunto de formas possíveis de realização de um acontecimento possível, com a segunda cibernética, a informação passa a ser mais subjectiva, dependente do observador, na medida em que os sistemas vivos computam informação, fazendo-a emergir, não mais a partir do meio ambiente, mas antes a partir deles próprios, da sua própria organização e de um modo totalmente recursivo, circular,

⁴⁶⁶ Cf. OLIVEIRA, Clara Costa – “Da Cibernética à Autopoiesis: Continuidades e Descontinuidades”. In: *Informática da Educação: Teoria & Prática*. vol. 12, nº2, jul/dez, 2009. Porto Alegre: UFRGS (Brasil), 2009, pp. 24-26

⁴⁶⁷ Cf. Ibidem. p. 24

⁴⁶⁸ Ibid.

⁴⁶⁹ Ou «cibernética de 2ª ordem».

⁴⁷⁰ O princípio de ordem pelo ruído (*order from noise*) de Heinz von Foerster.

⁴⁷¹ Cf. Ibid.

⁴⁷² Do grego *kubernetes* que reenvia às palavras «piloto» e «governador», sendo a ciência da comunicação e do controlo nas máquinas e nos seres vivos. Esta é representada pelos animadores das célebres conferências de Macy, realizadas em Nova Iorque, entre 1945 e 1953: Norbert Wiener, John von Neumann, Walter Pitts, Warren McCulloch, Margaret Mead e Gregory Bateson. Cf. JORGE A., Maria Manuel – “O Paradigma Informacional e as Ciências Contemporâneas”. In: *Revista da Faculdade de Letras, Série de Filosofia*. Nº7, Segunda Série. Porto: Universidade do Porto, 1990, p. 199 (Biblioteca Digital: <http://ler.letras.up.pt/site/default.aspx?qry=id04id16id279&sum=sim>)

auto-referente e autónomo.⁴⁷³ Com a segunda cibernética, a informação reenvia assim ao sujeito, à vida, ao conhecimento, à autonomia, à organização, envolvendo uma certa margem de desordem. Enquanto a noção de informação da teoria da matemática da comunicação e da primeira cibernética abre as portas a uma concepção mecanicista, representacionista e empírica da realidade, a segunda cibernética alinha-se a uma concepção mais vitalista.⁴⁷⁴

Na teoria matemática da comunicação, a informação aparece indissociável da entropia (segundo princípio da termodinâmica formulado por Ludwig E. Boltzmann), princípio que traduz o grau de azar, de acaso ou de desordem nos sistemas físicos em geral, quando isolados, tendendo, assim, para a desorganização e a desestruturação.⁴⁷⁵ A noção de informação shannoniana só ganha sentido considerando o fenómeno de entropia (diminuição de ordem) nos sistemas, sendo a informação, neste contexto, não mais do que a entropia da mensagem. Ora, no âmbito da cibernética, com Léon Brillouin e Norbert Wiener, a informação passará a opor-se à entropia. É, neste contexto, que a informação aparece tendo um efeito neguentrópico (negação da entropia) uma vez que, ao medir o grau de certeza, de ordem ou de organização, ela passa a ser encarada como uma medida de combate à tendência entrópica dos sistemas (entropia), isto é, à tendência das organizações ou dos sistemas isolados em desperdiçar energia e, assim, desorganizarem-se, degradarem-se, enfraquecer-se, degenerarem-se e morrerem. Como explica Umberto Eco, a informação aparecerá, com Wiener, como a medida da capacidade de uma dada mensagem se organizar segundo uma ordem particular, resistindo, através de uma sistematização improvável, à equiprobabilidade, à desordem elementar, para a qual tendem preferencialmente os acontecimentos naturais; por sua vez, a entropia passará a ser encarada como a medida

⁴⁷³ Segundo a «segunda cibernética», o ser vivo, enquanto sistema cognitivo, organiza “o que é para ele o mundo, computando (calculando) uma realidade, no interior dos limites fixados pelo seu sistema nervoso”; “pela sua acção sobre o meio ele constrói, ele praticamente inventa – dirá mais tarde Paul Watzlawick – o que é para ele a realidade. É em função desta construção que o sistema vivo reelaborará, reorganizará, o que será o seu próprio mundo e assim indefinidamente. A auto-organização faz deste modo coincidir a organização de si próprio e da realidade, num processo circular infinito”. Ibidem. p. 199

⁴⁷⁴ Cf. Ibidem. pp. 198-199

⁴⁷⁵ Cf. WEAVER, Warren – *op.cit.*, pp. 42-43; A biologia, a economia, a sociologia e as ciências da informação/comunicação usam o conceito de entropia, princípio da termodinâmica, como sinónimo de desorganização e desestruturação. Mas, segundo Yves Le Coadic, no contexto da informação estatística, ou técnica, é mais frequente falar em perda ou diminuição de ordem. O contrário da entropia, é a neguentropia, o estado de redução da incerteza. Na termodinâmica clássica, o princípio da entropia, o princípio da evolução da energia (complementar do princípio da conservação da energia), conclui que se deixamos um sistema físico a sua própria mercê, ele distribuirá a sua energia de modo a aumentar a sua entropia e diminuindo correlativamente a sua energia. De forma irreversível, a energia perdida contribui à desordem molecular. Cf. LE COADIC, Yves F. – “Entropie”. In: COLLECTIF – *Dictionnaire de l'Information*. Paris: Armand Colin, 2008, p. 100; Por outras palavras: a entropia é “a medida de incerteza da combinação dos elementos do sistema físico, grau que vai aumentando até à desordem e que significa então a dissolução do sistema”. SFEZ, Lucien – *op.cit.*, p. 32

negativa do significado de uma mensagem. O que está em causa é, portanto, a ideia de que, tendencialmente, a mensagem vai sendo encarada como um sistema organizado por leis de probabilidades fixas sujeita, à semelhança dos organismos, à desordem (ruído), quer provocada pelas perturbações provenientes do exterior, quer pelo próprio enfraquecimento da mensagem em si. A probabilidade fixa, ou determinada, que envolve a mensagem, é o que possibilita a sobrevivência da mensagem ao ruído. Essa probabilidade fixa, intrínseca à mensagem, traduz-se em termos de «repetição da ordem convencionada», a que chamamos «redundância».⁴⁷⁶ No contexto comunicativo, a redundância reenvia a “todo aquele conjunto de regras sintáticas, ortográficas e gramaticais que constituem os pontos de passagem obrigatórios de uma língua” – ou código comunicativo.⁴⁷⁷

Num primeiro momento, vejamos como, segundo a teoria matemática da comunicação desenvolvida por Claude Shannon e, posteriormente alargada para outros campos de aplicação, não puramente técnicos, pelos estudos do matemático Warren Weaver, a noção de informação aparece estreitamente ligada à noção de entropia, informação essa inserida num modelo de comunicação constituído por seis elementos: a fonte de informação; o emissor; o canal; a fonte de ruído; o receptor; o destinatário.⁴⁷⁸

Enquadrando-se num modelo linear da informação, o avanço dos trabalhos de Shannon está precisamente na formulação de uma teoria que permite medir cientificamente a informação e quantificar o custo de uma determinada mensagem, de uma determinada comunicação num sistema cuja passagem é obstruída por perturbações aleatórias que impedem a plena correspondência da mensagem entre os dois pólos do sistema, o de partida e o de chegada.⁴⁷⁹ A finalidade operativa da teoria matemática da informação, aquando da transmissão da mensagem, é a passagem, através de um canal de transmissão, de um máximo de informação com um mínimo de distorções e com a máxima economia

⁴⁷⁶ Cf. ECO, Umberto – *op.cit.*, pp. 129-130

⁴⁷⁷ Quando, perante o conjunto de consoantes «cvb», surge-me, na mente, a palavra «cavalo», é porque procedi a uma redundância, seguindo o critério de probabilidade linguística. A mensagem de um telegrama, transcrita em estilo precisamente «telegráfico», constitui um exemplo de redundância (pronomes, artigos, advérbios) em que o sentido, apesar de exigir uma maior atenção na interpretação, não se perde; “a redundância perdida é compensada pela introdução de modos de dizer convencionais, por expressões estereotipadas que permitem, por isso, uma fácil compreensão e constituem uma nova forma de probabilidade de ordem”. Ibidem. p. 131

⁴⁷⁸ Cf. VAZ FREIXO, Manuel João – *Teorias e Modelos de Comunicação*. Lisboa: Instituto Piaget, Epistemologia e Sociedade, 2006, p. 342

⁴⁷⁹ Cf. Ibidem. pp. 342-344; Esses dois pólos na extremidade do canal de informação podem ser duas pessoas, entre duas máquinas, (“entre aparelhos ditos homeostáticos, os quais asseguram que uma dada temperatura não ultrapassa o limite fixado, predispondo oportunas correcções da situação térmica na fonte, mal recebam uma mensagem convenientemente codificada”) e entre uma pessoa e uma máquina (por exemplo, “o caso da gasolina que existe no reservatório de um automóvel, que é comunicado através de uma bóia e de sinais eléctricos ao «tablier» do automóvel, onde aparece uma mensagem dirigida ao condutor”). Ibidem. p. 345

de tempo e de energia. A redução da incerteza à volta da mensagem é possível, numa base probabilística, através da linguagem binária⁴⁸⁰. A informação aparece, por um lado, como um princípio físico quantificável cuja eficácia pode ser medida dentro de um sistema e, por outro, como um factor de ordem permitindo o controlo por quantificação – postulados de base da informática.⁴⁸¹

A noção de informação apresentada por Shannon é conhecida sob a forma do famoso slogan de Gregory Bateson: a informação é «uma diferença que faz a diferença» aquando da sua emissão, sendo a informação necessariamente um estado emitível. Nesta óptica, podemos associar a informação à causalidade, sugerindo a ideia de que onde existe causalidade, existe informação, sendo, em última análise, a informação onnipresente. Contudo, colocando-se no âmbito da teoria matemática da comunicação,⁴⁸² o que interessava Shannon, para a formulação de uma teoria que medisse correctamente a informação, não era tanto uma dimensão semântica da noção de informação – a ideia de que a informação é sempre informação em relação a alguma coisa, confundido esta com a significação própria de uma mensagem individual (por exemplo, uma notícia) –, nem tão pouco o estudo sobre as consequências ou as influências sobre a acção humana de uma «informação» bem transmitida, ou comunicada, mas antes a dimensão técnica, formal e sintáctica da informação, definível como *um estado específico seleccionado no interior de um espaço de possibilidades diversas*. Dito de outro modo, a informação descreve uma relação de ordem e designa uma propriedade da mensagem, precisamente, a expressão de uma escolha dentro de um conjunto de mensagens possíveis.⁴⁸³ No contexto da teoria matemática da

⁴⁸⁰ Cf. Ibidem. p. 346

⁴⁸¹ Cf. LAFONTAINE, Céline – *L'Empire Cybernétique*. Paris: Édition du Seuil, 2004, p. 45

⁴⁸² As três questões pelas quais deve passar um estudo sobre a comunicação são as seguintes: Com que exactidão os símbolos da comunicação podem ser transmitidos? – Nível A, problema técnico; Com que precisão os símbolos transmitidos transportam a significação desejada? – Nível B, problema semântico; Qual é a eficácia em termos de influência no sentido desejado que a significação recebida exerce sobre o comportamento – Nível C, problema da eficácia. Os problemas técnicos concernem: a exactidão da transferência ou da transmissão, de uma série finita de símbolos discretos (a linguagem escrita, por exemplo); a exactidão da transmissão de uma função contínua do tempo, isto é, um sinal variante de forma contínua (telefone, rádio); a exactidão da transmissão de várias funções contínuas de tempo (ou de uma função contínua de tempo e de duas coordenadas espaciais), isto é, de um «*pattern*» bi-dimensional contínuo e variável (televisão, computador) – todos eles desde o emissor até ao receptor; os problemas semânticos apresentam várias ramificações referentes ao tema da comunicação, mas englobam sobretudo as questões sobre a identidade entre a interpretação do receptor e a intenção do emissor. Os problemas da eficácia, estreitamente ligados aos problemas semânticos, têm a ver com o sucesso, ou com o fracasso, que a comunicação, ou uma dada significação enviada, altera, influencia, o comportamento, ou a acção, do destinatário, de forma desejada. Este domínio da comunicação aplica-se nomeadamente às considerações estéticas nas belas artes e aos aspectos estilísticos, psicológicos e emocionais importantes para as teorias sobre a propaganda. Os problemas técnicos da comunicação revelam-se os mais fundamentais uma vez que os problemas semânticos e de eficácia trabalham a partir dos sinais cuja precisão depende das análises técnicas. As limitações descobertas ao nível técnico vão manifestarem-se ao nível semântico e ao nível da eficácia, sendo que o primeiro nível engloba os dois outros. Cf. WEAVER, Warren – *op.cit.*, pp. 32-35; Cf. Ibidem. p. 57

⁴⁸³ Cf. TRICLOT, Mathieu – *op.cit.*, p. 208

comunicação, duas mensagens distintas, uma delas carregada de sentido e coerente e a outra desprovido de sentido e incoerente, podem ser equivalentes. Isto porque, na teoria matemática da comunicação, a noção de informação, não remete para «o que é dito» mas antes para «o que poderia ser dito». Identificando-se como a *liberdade de escolha ou de selecção de uma mensagem* – «um grau padrão» ou «unitário» –, ela trata essencialmente do carácter estatístico dos conjuntos de mensagens emitidos. Em última análise, a informação aparece como um logaritmo do número de escolhas.⁴⁸⁴

Como referimos há pouco, quando associamos um espaço informacional⁴⁸⁵ a um objecto físico, este mesmo espaço aparece como uma «trajectória causal», ou para usar a linguagem de Shannon, um «canal de comunicação» (por exemplo, a trajectória existente entre o interruptor e a luz) e um espaço de efeitos possíveis no fim da trajectória (lâmpada luminosa ou apagada). Existe assim uma correspondência entre um estado físico e um estado informacional consequente do efeito adquirido no final da trajectória. Podemos então dizer que a estrutura do espaço informacional corresponde, de forma directa, à estrutura do espaço dos efeitos possíveis. Ainda na senda de Shannon, entende-se por fonte de informação, o elemento produtor de uma mensagem ou de um conjunto, ou

⁴⁸⁴ Transportada no interior de um canal de comunicação, a informação traduz-se por um sinal e expressa-se através de um sistema binário (com dois dígitos 0 e 1), uma unidade de informação denominada de «bib» – síntese da combinação entre «binary» e «digit» –, que representa *uma escolha entre duas possibilidades ou estados*. Cf. WEAVER, Warren – *op.cit.*, p. 57. No contexto de uma combinação mais complexa, dizemos que uma mensagem (0110010101, por exemplo), escolhida num espaço de mensagens binárias possíveis, transporta informação. Na teoria matemática da comunicação, não se pode quantificar a informação de uma mensagem isolada. Só é possível medir a quantidade da informação, produzida por uma fonte de informação da qual constitui uma propriedade intrínseca, em função de um conjunto de mensagens disponíveis. Pois uma mensagem só existe em relação a outras mensagens possíveis, mensagens não transmitidas que permitem assegurar a incerteza da transmissão. Quanto mais houver mensagens disponíveis, mais a informação é importante. Cf. WEAVER, Warren – *op.cit.*, p. 56

⁴⁸⁵ Entende-se por «espaço informacional», um espaço abstracto constitutivo de um grande número de estados também abstractos, chamados de «estados informacionais», e de uma estrutura elementar de relações de diferenças entre esses mesmos estados informacionais – por exemplo, os *bites* 0 e 1 constituem um espaço informacional simples, com dois elementos, espaço caracterizado por uma estrutura diferencial primitiva. O espaço informacional assume uma dimensão mais complexa quando consideramos os estados como dotados de uma estrutura interna: cada estado informacional é composto por estados mais elementares, os chamados «elementos», estados elementares que podem produzir sub-espacos de dois estados correspondente a dois estados originais – a mensagem 0110010101, por exemplo, apresenta 10 sub-espacos e cada um deles constitui um espaço informacional distinto. Chalmers refere outros espacos informacionais complexos: os espacos informacionais «contínuos», espaço que contém um número infinito de estados que, eventualmente, se encontram num continuum análogo ao *continuum* dos números reais entre 0 e 1; os espacos informacionais dotados de uma estrutura de «contínuos tridimensionais», ou de «contínuos multidimensionais», estrutura análoga à estrutura de uma região de um espaço *n*-dimensional – por exemplo: um ponto único seleccionado numa região de um espaço tridimensional, ou multidimensional, transporta uma transformação. Cf. CHALMERS, David – *L'Esprit Conscient*. Trad. S. Dunand. Paris: Les Éditions D'Ithaque, 2010, pp. 387-388, A estrutura global de cada espaço informacional resulta da junção da estrutura combinatória e da estrutura relacional de sub-espacos – estrutura diferencial oriunda própria dos sub-espacos oriundas dos elementos – desses mesmos espacos. Retomando Shannon, a informação implica um estado seleccionado entre numerosas possibilidades (na estrutura relacional do espaço), informação que se complexifica a partir da sua simplicidade (na estrutura combinatória do espaço). Cf. Ibidem. pp. 389-390

sequência, de mensagens⁴⁸⁶ (palavras faladas ou escritas, imagens, músicas; etc.) escolhidas probabilisticamente e destinadas a serem comunicadas ao destinatário, depois de reconstruídas pelo receptor. A probabilidade desempenha um papel fundamental na génese das mensagens uma vez que a selecção dos símbolos que se sucedem, aquando da formulação e transmissão de uma mensagem, dependem de probabilidades determinadas pelas escolhas, ou eventos, anteriores («processo de Markoff»)⁴⁸⁷ – por exemplo, se eu disser as palavras «no caso...», é bem provável que o termo que se segue seja «de...», para assim completar a expressão «no caso de...». Cada mensagem distinta, proveniente da fonte de informação, é aceite e codificada em sinais distintos pelo emissor,⁴⁸⁸ sendo cada sinal distinto emitido correspondente a uma mensagem distinta. É portanto através do canal de comunicação⁴⁸⁹ (trajectória causal) que o emissor, ou transmissor, transforma, codifica a mensagem em sinais (processo de codificação) enviados ao receptor – por exemplo, no contexto da língua falada onde intervêm dois cérebros, um deles é o emissor⁴⁹⁰ e um outro cérebro que é um destinatário, o órgão vocal é o emissor que produz um sinal,

⁴⁸⁶ Shannon identifica três sistemas de comunicação distintos os quais produzem mensagens distintas correspondentes: discreto, contínuo e misto. Fala-se de sistema discreto onde a mensagem e o sinal constituem ambos uma sequência de símbolos discretos – por exemplo, no telégrafo a mensagem é composta de uma sequência de letras e o sinal é traduzido por uma sequência de pontos, de traços e de espaços; no sistema contínuo, as mensagens e os sinais são tratados como funções contínuas – por exemplo, a rádio e a televisão; no sistema misto, existem variáveis discretas e contínuas – por exemplo, a transmissão PCM da palavra. Quando emitidas pela rádio ou por telefonia, a mensagem passa a ser vista como uma função unívoca de tempo. Oriunda da televisão (transmissão sonora tridimensional), a mensagem define-se como diversas funções de várias variáveis, tempo e coordenadas de espaço. Cf. SHANNON, Claude E. – “La Théorie Mathématique de la Communication”. In: SHANNON, Claude & WEAVER, Warren – *op.cit.*, pp. 68-70

⁴⁸⁷ Chamamos de «processo estocástico» (*processus stochastique*) ao processo de produção de sequência de símbolos segundo probabilidades e de processo ou «cadeia de Markoff» quando se trata de probabilidades dependentes de acontecimentos prévios. Cf. WEAVER, Warren – *op.cit.*, p. 41

⁴⁸⁸ Um emissor é o elemento que opera na mensagem, separando, pressionando, quantificando e codificando, combinando as diversas funções da palavra de forma a produzir um sinal adequando para a transmissão dentro do canal. No contexto da telefonia, por exemplo, o emissor transforma a pressão sonora em corrente eléctrica proporcional. No âmbito da telegrafia, o emissor opera uma codificação que produz uma sequência de pontos, traços, espaços, no canal, correspondente a mensagem. Os sistemas *Multiplex PCM*, os sistemas *Vocoder*, a televisão e a modulação de frequência são outros processos de emissão mais complexos. Cf. SHANNON, Claude E. – *op.cit.*, pp. 68-69

⁴⁸⁹ O canal é o meio necessário utilizado para a transmissão de uma mensagem entre o emissor e o receptor – por exemplo, fios metálicos, cabo coaxial, banda de frequência rádio, feixe luminoso, etc. Neste, o sinal pode sofrer alterações devido a instalação de ruídos. Cf. *Ibidem.* p. 69; A capacidade do canal, ou da via, define-se pela quantidade de informação máxima (por símbolo) transmissível. Cf. ATLAN, Henri – *L'Organisation Biologique et la Théorie de l'Information.* *op.cit.* p. 41

⁴⁹⁰ Citando Robert Escarpit, Manuel João Vaz Freixo explica que no cérebro emissor, “uma parte dele, situada no córtex, funciona como uma fonte; e uma outra parte, situada na zona temporal do hemisfério esquerdo (para quem usa a direita) funciona como codificador. Os impulsos provenientes do centro da codificação vão modelando a energia acústica produzida por um aparelho que tem a ver com o sistema muscular, o aparelho respiratório e o aparelho de fonação. A energia modulada é transportada ao longo de uma via constituída pelo ar ambiente e é captada por um aparelho receptor, constituído pelo ouvido externo, o tímpano (que é um transformador de energia), o condutor automático dos ossículos e o ouvido interno, que envia as modulações para o centro de decodificação, através do nervo auditivo. As modulações decodificadas são, então, recebidas pelo destinatário, que está situado no córtex cerebral do ouvinte”. VAZ FREIXO, Manuel João – *op.cit.*, p. 345

uma pressão variável sonora, sinal transmitido através do ar que é o canal de comunicação e percebido pela orelha, o receptor; o telefone também é um emissor uma vez que transforma a pressão do som vocal em corrente eléctrica variável que identificamos como sinal que, por sua vez, percorre o fio metálico até ao receptor, fio este que constitui o canal de comunicação; no caso do emissor rádio, o canal de comunicação é o espaço e o sinal é a onda electromagnética transmitida. O receptor pode ser visto como um «emissor invertido» uma vez que descodifica o sinal recebido, enviado pelo emissor, transmutando-o em mensagem para que esta chegue ao destinatário, à pessoa a quem a mensagem foi enviada.⁴⁹¹ A capacidade do canal exprime-se através da sua possibilidade em transmitir à distância o que produz a fonte de informação. Segue-se que, se dois estados físicos diferentes de um mesmo sistema forem convertidos em sinais diferentes pelo emissor, estes realizam mensagens diferentes e que, conseqüentemente, se dois estados físicos diferentes de um mesmo sistema forem convertidos em sinais iguais pelo emissor, estes realizam a mesma mensagem. No decorrer do processo de transmissão de uma mensagem num canal, existem, por vezes, elementos indesejáveis que se juntam aos sinais emitidos, elementos incómodos a que chamados de «ruídos» que se manifestam nas distorções do som (os ruídos de fundo ao telefone), ou electrostáticas (as interferências na rádio), nas deformações de formas ou do contraste das imagens (o efeito de «neve» ou «chuva» na televisão), ou ainda nos erros de transmissão (telegrafia, reprodução).⁴⁹² A fonte de ruído é a principal responsável pelas interferências que prejudicam a transmissão perfeita de uma mensagem.⁴⁹³ Quando isto acontece, dá-se um aumento de incerteza em relação à justeza, à fidelidade da mensagem resultante de um aumento de informação devido à introdução dos ruídos; estes últimos são indesejáveis pela alteração, pela corrupção das probabilidades dos símbolos da mensagem enviada serem recebidos conforme a posição original, precisamente pelos erros e pela falsificação da mensagem que fomentam esses mesmos ruídos – «ruídos semânticos». Ultrapassam-se semanticamente estes ruídos da mensagem graças ao fenómeno de redundância, a consideração de regras ou referências estatísticas de símbolos que permitem ao receptor reconstruir a comunicação, isto é, a mensagem e o seu significado inicialmente transformada em sinal,⁴⁹⁴ para que seja percebida pelo destinatário,

⁴⁹¹ Cf. SHANNON, Claude – *op.cit.*, pp. 68-69; Cf. WEAVER, Warren – *op.cit.*, pp. 36-41

⁴⁹² Cf. WEAVER, Warren – *op.cit.*, pp. 36-47

⁴⁹³ Cf. VAZ FREIXO, Manuel João – *op.cit.*, pp. 343-344

⁴⁹⁴ Entende-se por «redundância», o fenómeno de determinação de uma dada fracção da estrutura da mensagem, não tanto pela liberdade de escolha do emissor, mas antes pelas regras estatísticas admitidas que orientam o uso dos símbolos em questão. Isto significa que, no contexto da descodificação, a redundância revela-se uma arma útil e eficaz contra os ruídos uma vez que orienta-nos para a correcção, sem hesitação, dos erros cometidos. Cf. WEAVER, Warren – *op.cit.*, pp. 43-44

o ponto de chegada da informação – o destinatário pode ser uma pessoa no contexto da comunicação interpessoal ou de massas, uma coisa ou uma máquina quando envolve sistemas de telecomandos que permitem a transmissão de instruções à distância.⁴⁹⁵ Se, em teoria matemática da comunicação, o que define a informação é precisamente «a diferença que faz a diferença», diferença ou «espaço» que permite a liberdade de escolha e introduz a incerteza na transmissão das mensagens, não é de estranhar que a informação, mais especificamente, a imprevisibilidade média da mensagem emitida, mede-se pela entropia.⁴⁹⁶ Isto significa que, quanto mais o sistema se encontrar numa situação de desorganização, num estado de excesso de ruídos, isto é, numa posição de escolha, de azar, de entropia e de incerteza menos limitada, a informação manifesta-se como mais forte. Quanto maior for a liberdade de escolha, maior será a informação e maior será a incerteza relativamente ao facto de ter escolhido esta mensagem em particular.⁴⁹⁷ Radicalizando esta perspectiva, a noção de informação, no seu sentido mais forte, aparece-nos intimamente ligada à diminuição de ordem, tendendo assim para a desorganização e a disseminação – «entropia».

Embora os trabalhos de Shannon incidem essencialmente sobre a dimensão técnica da teoria da comunicação, eles não deixam de transbordar para a dimensão semântica da mesma se considerarmos que a informação manifesta-se como uma tentativa de medir a organização das mensagens no interior dos sistemas e dos seres vivos em geral.⁴⁹⁸ Robert Wiener tenderá a diminuir a distinção entre informação e significado ao colocar ambas as noções no plano da ordem, da organização. Relembramos que, para Robert Wiener, a informação torna-se uma medida do valor negativo da entropia (neguentropia), negatividade entrópica necessária ao sustento da mensagem mais provável, banal, quanto compreensível. Daí, infere-se, que quanto mais neguentrópica (menos perturbações, menos

⁴⁹⁵ Cf. VAZ FREIXO, Manuel João – *op.cit.*, p. 344

⁴⁹⁶ Cf. WEAVER, Warren – *op.cit.*, pp. 42-43; A biologia, a economia, a sociologia e as ciências da informação/comunicação usam o conceito de entropia, princípio da termodinâmica, como sinónimo de desorganização e desestruturação. Mas, segundo Yves Le Coadic, no contexto da informação estatística, ou técnica, é mais frequente falar em perda ou diminuição de ordem. O contrário da entropia, é a neguentropia, o estado de redução da incerteza. Na termodinâmica clássica, o princípio da entropia, o princípio da evolução da energia (complementar do princípio da conservação da energia), conclui que, se deixamos um sistema físico a sua própria mercê, ele distribuirá a sua energia de modo a aumentar a sua entropia e diminuindo correlativamente a sua energia. De forma irreversível, a energia perdida contribui à desordem molecular. Cf. LE COADIC, Yves F. – *op.cit.*, p. 100

⁴⁹⁷ Partindo do princípio que a mensagem oriunda da fonte de informação e emitida pode não ser a mesma recebida pelo receptor e pelo destinatário, precisamente devido aos ruídos que parasitam o sinal (e a mensagem original), Weaver acrescenta que a entropia dos símbolos envolvidos na mensagem, tendo como referência a mensagem original e a mensagem/sinal parasitada, é medível aproximadamente. Chama-se «entropia relativa» ou «entropia equívoca», o cálculo que mede a incerteza média na mensagem quando o sinal é conhecido. Só há incerteza quanto à mensagem quando há ruído indesejável que justifique essa mesma incerteza. A redundância de uma mensagem, ou de uma facção de mensagem, revela-se importante no contexto de decodificação do receptor. Cf. WEAVER, Warren – *op.cit.*, pp. 43-54

⁴⁹⁸ Cf. LE COADIC, Yves F. – *op.cit.*, p. 101

ruído) for uma mensagem, maior será a probabilidade de compreensão por parte do destinatário, maior será a banalidade da sua significação e menor será a sua ambiguidade. Todavia, se Robert Wiener usa a informação para medir a neguentropia no interior de um sistema, ela necessariamente mede a entropia. O que aparece em Robert Wiener é uma certa positividade da informação a qual, quer a ordem, quer a desordem que lhe é associada, é vista como benéfica ao sistema. Com Robert Wiener, a desordem que carrega a informação é tomada como «originalidade», também ela necessária ao equilíbrio do sistema organizado. Portanto, para Robert Wiener, a ambiguidade da mensagem pode estar associada tanto à falta de ordem, que inviabiliza qualquer redundância e compreensão por parte do destinatário, como à originalidade numa ordem ou sistema de probabilidades e, portanto, à riqueza de significação e excesso de sentido que dela advém. Assim, quanto mais uma mensagem oferecer informação, maior será a improbabilidade, a originalidade da sua significação, maior será a dificuldade de recepção dessa mesma mensagem ambígua; quanto mais a mensagem comunicar, menor será a sua informação⁴⁹⁹. Por outras palavras: “a mensagem mais difícil de transmitir será aquela que, recorrendo a uma área mais vasta de sensibilidade do receptor, utiliza um canal mais vasto, mais disposto a deixar passar um grande número de elementos sem os filtrar”; “este veicula uma vasta informação, mas à custa de uma escassa inteligibilidade”.⁵⁰⁰ No contexto da comunicação poética (e não meramente estatístico ou comunicativo), Umberto Eco qualificará esta dimensão positiva da informação de «*não-ordem-habitual-e-previsível*», desordem cuja particularidade é a sua participação numa ordem preexistente – *desordem em relação-a-uma-ordem-precedente*.⁵⁰¹

Deste modo, podemos dizer, na senda de Ayache, que o estado de entropia num sistema é despoletado pela «informação-ruído», por perturbações que produzem incertezas e que conduzem a indiferenciações, uniformizações, «informação-ruído» que se distingue da «informação-sinal» a qual guarda o seu valor de improbabilidade, de imprevisibilidade, de diferenciação, de excepção, de singularidade mas também de descontinuidade, possibilitando assim uma escolha, uma opção, uma decisão e, portanto, a reconfiguração de mensagens. Neste contexto, a informação possui uma propriedade recursiva – propriedades que possibilitam reacções face às mudanças no estado de equilíbrio dos sistemas –,

⁴⁹⁹ Cf. WIENER, Norbert – *Cybernétique et Société. L'usage humain des êtres humains*. Trad. P.-Y. Mistoulon. Paris: Union Générale d'Éditions, Le Monde en 1018, 1962, p. 24; Cf. ECO, Umberto – *op.cit.*, p. 138

⁵⁰⁰ ECO, Umberto – *op.cit.*, pp. 146-147; Umberto Eco sublinha que, uma vez os sinais recebidos pelo destinatário, “a teoria da informação não tem mais nada a dizer e cede o lugar a uma semiologia e a uma semântica, pois que se entra no universo do significado (que é o «significado» de que se ocupa a semântica e que não coincide de modo algum com a noção de «significado» como «banalidade» de que se ocupa a teoria da informação)”. Ibidem. p. 151

⁵⁰¹ Cf. Ibidem. pp. 136-139

estruturante da vida, vida enquanto actividade, reactividade face ao imprevisto, capacidade de reprodução e de manter a identidade face às agressões exteriores.⁵⁰²

A informação apresenta assim uma função paradoxal: originariamente entendida como variável, improbabilidade, raridade, pertinência, ela revela-se produtora de invariável, isto é, de codificação, de significação, de interpretação e, portanto, de reconfiguradora de mensagens, necessária à conservação da organização autopoietica. Portanto, são informações, os acontecimentos e os ruídos transformados em signos pelas redundâncias.⁵⁰³ Radicalizando esta última afirmação, podemos dizer, opondo-nos a Luhmann, que o sistema autopoietico não é fechado mas antes auto-interpretativo e, portanto, de natureza hermenêutica.⁵⁰⁴

Torna-se claro que aquilo que marca a passagem da teoria matemática da informação para a cibernética é a demarcação da diferença entre entropia e informação, apesar de ambas aparecem como uma grandeza ou quantidade física, indicadora do estado do sistema. Na cibernética, a informação passa a ser vista como a quantidade física oposta, ou inversa, à entropia que, por sua vez, é associada ao aumento da probabilidade constituindo assim uma medida do grau de desorganização do sistema. Mais concretamente: a informação é a medida do grau de organização de um sistema e, portanto, a quantidade negativa da entropia nesse mesmo sistema observado; isto significa que quanto mais um sistema estiver num estado provável, maior é a sua entropia (desordem, desorganização) e menor é a informação (ordem, organização).

Usando as palavras de Léon Brillouin, a entropia mede assim a falta de informação na estrutura de um dado sistema, carência que implica uma grande variedades de estruturas microscópicas indistintas. O contrário de um estado de entropia seria a diminuição das complexidades microscópicas. Léon Brillouin será o primeiro a ligar a informação à neguentropia, à ordenação do sistema físico (ordem, organização, entropia negativa), procedente da transformação reversível da informação num sinal ordenado no âmbito do esquema comunicacional – modelo de telecomunicação de Brillouin, semelhante ao de Shannon: informação; telegrama; neguentropia no cabo; telegrama recebido; informação recebida. Brillouin chega mesmo a distinguir, no ciclo da comunicação, a «informação livre» da «informação ligada», sendo a primeira os logaritmos de probabilidade sem significação física e o segundo acontecimentos ligados aos aspectos dos sistemas físico (às propriedades

⁵⁰² Cf. AYACHE, Gérard – *Homo Sapiens 2.0. Introduction a une histoire naturelle de l'hyperinformation*. Paris: Max Milo Éditions, 2008, pp. 30-31; Cf. AYACHE, Gérard – *La Grande Confusion. Appel à la Révolution Humaine*. Nice: France Europe Editions Livre, 2006, p. 34

⁵⁰³ Cf. MORIN, Edgar – *La Complexité Humaine*. Paris: Flammarion, Champs Essais, 1994, p. 159

⁵⁰⁴ Cf. ILHARCO, Fernando – *op.cit.*, p.162

do sinal físico, como as ondas sonoras ou os impulsos eléctricas) assimilável a neguentropia.

Os ruídos que grudam, parasitam e corroem a significação da mensagem, assim como o tempo, são, segundo Wiener, factores que diminuem e esgotam, irreversivelmente, a quantidade e intensidade da informação disponibilizada e, portanto, favoráveis ao aumento da entropia e à morte do sistema. Em termos cognitivos, podemos dizer que a aprendizagem é tanto ou maior quanto mais uma mensagem for informativa, quanto mais o seu conteúdo for improvável, surpreendente, do ponto de vista do destinatário. Contudo, se, no âmbito dos sistemas físicos, a informação, a improbabilidade vão de par com a ordem, no domínio da comunicação, a informação e a improbabilidade nem sempre implica a ordenação. Pois, no contexto, da teoria da comunicação, uma mensagem bem organizada, ordenada, não contém necessariamente mais informação podendo até ser constituída por redundâncias que abrandam a intensidade informativa. Assim, salienta Norbert Wiener, os organismos e as máquinas são dispositivos destinados a lutar temporariamente contra o crescimento da entropia, introduzindo ordem, formas transitórias, e diferenças num mundo que se desmorona no caos. Ainda que sob o prisma da física, os organismos podem ser vistos como «bits», esquemas de organização, e como «mensagens», formas provisórias mantidas por homeostasia, resistentes ao caos e aos ruídos desintegrantes, e que vão, provisoriamente, sobrevivendo. Quanto mais evoluído for um organismo, mais complexo e imprevisível se manifesta o seu comportamento devido, precisamente, ao seu nível altíssimo de informação. A identidade individual de cada pessoa corresponde a uma informação enquanto forma individual e expressão de uma singularidade⁵⁰⁵.

Inspirando-se na situação do demónio de Maxwell retomado por Brillouin, que designa o momento da produção de neguentropia e da conversão das quantidades físicas em informação (neguentropia → informação → neguentropia), Wiener chama de «demónios» aos sistemas meta-estáveis, temporariamente capazes de inverter a entropia e de manter a ordem, ou homeostasia, sob um fundo de desordem mas também graças à desordem convertida em ordem (informação e mensagem), como é o caso das células, das enzimas e dos organismos.⁵⁰⁶

Interessante é notar, graças a Mathieu Triclot, que a noção de informação, através das diferentes etapas da cibernética – o momento da auto-organização (1980 até aos nossos dias, o momento da reflexividade (1960-1980) e o momento da homeostasia (1945-1950) –

⁵⁰⁵ Cf. TRICLOT, Mathieu – *op.cit.*, pp. 217-231

⁵⁰⁶ Cf. Ibidem. p. 254; Cf. Ibidem. p. 284

aparece tanto mergulhada num materialismo reducionista que faz do ser vivo uma máquina, concebendo o pensamento como cálculo, imaginando o sentido como um jogo de signos, como numa dimensão imaterial que escapa a ordem das coisas sem deixar qualquer rasto ou vestígios. Referindo Katherine Hayles, Triclot dá conta de que existe, no grupos dos cibernéticos, tensões entre diferentes noções de informação embora predomine, maioritariamente, a ideia de uma informação como uma entidade desmaterializada, uma espécie de fluido incorpóreo que circula entre diferentes substratos sem perder forma ou significação. Neste contexto, a informação (algoritmo, programa ou software) existe independentemente e, portanto, irredutivelmente, aos diversos substratos materiais nos quais ela se incarna. Em oposição ao paradigma dominante da informação desincarnada e desprovida de contexto e de significação como a concebe Shannon e Wiener, temos a informação contextualizada de David MacKay e de Lawrence Kubie. A desmaterialização da informação decorreria da conservação da dimensão meramente formal da informação e, portanto, de um arrancar da informação ao contexto, à condição da mensagem, da significação e da comunicação. Segundo Triclot, a noção de informação como independente do contexto da qual emerge a significação em nada implica uma desmaterialização da primeira enquanto eliminação da dimensão material do transporte da mensagem. Uma teoria da informação e do sinal pode integrar o transporte físico da informação pondo de lado a dimensão da significação própria da mensagem na sua ambição de universalizar a referida teoria. A desmaterialização da informação, operado pela teoria matemática da comunicação, está na sua independência em relação ao médium, ao contexto da transmissão do sinal, a componente claramente material e energética da informação – o telefone, a televisão, o telegrafo, etc. – fazendo da informação um conceito de alto nível, transcendente aos contextos locais da engenharia nos quais ela ocorre e, por isso, remetendo-a ao campo da física.⁵⁰⁷ Neste contexto, a informação reenvia tanto ao seu conceito clássico de «forma», de «dar forma» («*in-forman*»), como ao de «*pattern*» (sheme e organização), traduzindo e medindo a quantidade de ordem do sistema, de formas significativas, que adiam a desordem indiferenciada.⁵⁰⁸ O próprio Von Neumann, com a criação do autómato (modelo cinemático, modelo celular e modelo excitação-limite-fadiga), procurou criar uma significação física das noções de informação e do tratamento da

⁵⁰⁷ Mathieu Triclot refere a afirmação contestável de Hayles segunda a qual as duas últimas fases da cibernética, os momentos da reflexividade e da auto-organização, têm evidenciado a dimensão material e corporal da informação ocultada pela primeira fase, a chamada fase da homeostasia, que concebia a informação como incarnação. Cf. Ibidem. pp. 209-215

⁵⁰⁸ Cf. Ibidem. pp. 226-227

informação, fomentando uma leitura fisicalista influenciada pela analogia formal entre informação e entropia desenvolvida pela teoria das telecomunicações.⁵⁰⁹

É com Nobert Wiener que a informação se estende ao estudo dos sistemas organizados, quer sejam biológicos, técnicos e sociais, promovendo assim uma «física da informação»⁵¹⁰: os organismos estão envolvidos em informação e cada organização contém informação que existe independentemente da atribuição de sentido por parte dos intérpretes humanos⁵¹¹. Enquanto a teoria da comunicação de Shannon constitui uma concepção linear da comunicação, concepção cujo esquema é emissor-código-canal-receptor, tratando-se assim de um dispositivo de transformação das mensagens de entrada («*input*») em mensagens de saída («*output*») de inspiração behaviorista (esquema ou regra estímulo-resposta), a cibernética concebe a comunicação como circular e infinita sendo ainda um fim em si mesmo. O conceito chave aqui é precisamente o de «retroacção» («*feedback*»), fenómeno de regresso da energia da saída («*output*») para a entrada («*input*») e, portanto, de modificação, de ajustamento de uma determinada resposta, ou comportamento, a um estímulo, corrigindo os erros cometidos, conforme o objectivo a atingir.⁵¹² A própria definição da cibernética e da inteligência artificial tem como base a faculdade de retroacção, de orientação e de regulação de acções de acordo com objectivos visados e as informações recebidas, aproximando a máquina do ser humano e, concretamente, da capacidade de adaptação e de aprendizagem.⁵¹³ A adaptação faz-se assim por correcções sucessivas e progressivas sendo o erro simultaneamente inadaptação do comportamento em função dos objectivos que o condicionam e condição dos processos de adaptação e, assim, o postulado fundamental da cibernética.⁵¹⁴ Graças ao conceito de retroacção, surge a concepção de «máquina não trivial» ou de «autómato a estados finitos», tratadores de informação, opondo-se assim a «máquina trivial» behaviorista, apenas reactiva ao sinal, dotada, à semelhança da máquina de Turing, de um estado interno e capaz de modificar este último em função da entrada («*input*») e do estado interno do período precedente.⁵¹⁵ O que interessava Wiener é a aprendizagem por parte das máquinas – por exemplo, jogar as damas –, designadamente, o facto das suas capacidades mnésicas e analíticas conferirem-lhes uma personalidade; a personalidade definir-se-ia como a soma

⁵⁰⁹ Cf. Ibidem. p. 314

⁵¹⁰ Cf. DUPUY, Jean-Pierre – *Aux Origines des Sciences Cognitives*. Paris: La Découverte/Poche, Sciences Humaines et Sociales, 1999, p. 121

⁵¹¹ Cf. Ibidem. p. 126

⁵¹² Cf. Ibidem. p. 37

⁵¹³ Cf. LAFONTAINE, Céline – *op.cit.*, p. 46

⁵¹⁴ Cf. MOREL, Bernard – *Cybernétique et Transcendance*. Paris: La Colombe/Éditions du Vieux Colombier, Investigations, 1964, pp. 77-78

⁵¹⁵ Cf. DUPUY, Jean-Pierre – *Aux Origines des Sciences Cognitives*. *op.cit.* p. 38

dos comportamentos adquiridos, comportamentos que podem diferir segundo as diversas experiências por parte de diferentes máquinas.

Concede-se assim à máquina uma certa individualidade subjectiva e uma ontologização que levarão certos pensadores, como Maurice Merleau-Ponty, a constatar que o artifício cibernético é negado para ser colocado como natureza. É com a memória enquanto dispositivo de armazenamento, virtualmente ilimitada, e condição de trocas de informações, que surge a herança da cibernética da analogia entre o cérebro e o computador.⁵¹⁶ Em Wiener, a informação reveste uma dimensão claramente semântica designando o conteúdo (mensagens) trocado com o mundo exterior, conteúdo que determinará o comportamento porvir, resultante de adaptações. O processo de receber e de utilizar a informação equivale ao processo de adaptação às contingências do meio ambiente para assim neste viver eficazmente. A comunicação e a actualização, a adequação e a regulação da informação aparecessem assim como a essência da vida interior do homem e da sociedade e, portanto, a condição de uma vida mais eficaz.⁵¹⁷ Devido à necessidade da redundância aquando da reconstrução da mensagem por parte do receptor, no âmbito da organização ou do organismo, os ruídos, ou as perturbações, adquirem sentido – «distorções significantes» –, independentemente da liberdade do observador em dar ou impor um significações ao sistema observado. A (auto-)organização constitui-se, assim, a partir de um misto de ordem e de desordem, isto é, de uma ordem que provém da desordem, precisamente do equilíbrio entre regularidades, redundâncias, variedades e de anomalias.⁵¹⁸

Se para Wiener, a noção de retroacção aparece fundamental, nomeadamente para dar conta dos fenómenos de adaptação e de aprendizagem, John Von Neumann centra a sua investigação na teoria dos autómatos, precisamente na capacidade de auto-reprodução destes, dando assim mais um passo em direcção ao conceito de complexidade. A teoria dos autómatos incide sobre quatro grandes questões: 1) a extensão e pertinência da analogia cérebro e computador; 2) a capacidade de auto-reprodução dos autómatos; 3) o problema do grau de fiabilidade esperado por um autómato compostos por elementos instáveis; 4) a possibilidade da elaboração do modelo e da construção de um autómato celular auto-reprodutor. Von Neumann concebe o desenho lógico do computador como compostos ideais análogos aos neurónios de McCulloch e Pitts, com as suas entradas inibidoras e excitadoras, as suas saídas e funções de limite, de modo a melhor mascarar a complexidade

⁵¹⁶ Cf. Ibidem. pp. 54-55

⁵¹⁷ Cf. WIENER, Norbert – *Cybernétique et Société...* op.cit., p. 19

⁵¹⁸ Cf. DUPUY, Jean-Pierre – *Aux Origines des Sciences Cognitives*. op.cit. pp. 128-129

física e favorecer considerações puramente lógicas relativamente ao tratamento de informação. No que diz respeito à capacidade de auto-reprodução dos autómatos, trata-se da constatação que, ultrapassando um determinado limite, os autómatos são capazes de produzirem autómatos de semelhante complexidade.⁵¹⁹

Com a criação do homeostato do engenheiro William Ross Ashby, a reprodução artificial e técnica dos mecanismos biológicos efectuados por organismos vivos para se adaptarem, abre-se o caminho para a segunda cibernética, nomeadamente as teorias da auto-reprodução, reforçando assim a ontologização associada à capacidade de auto-regulação da máquina.⁵²⁰ Preocupado com a adaptabilidade dos sistemas, Ross Ashby formulou a lei da «variedade requerida» a qual quantificava o número mínimo de estados necessários aos sistemas para que pudesse se adaptar num ambiente passível de produzir, nele, um determinado número de perturbações. Contudo, parecia claro, para Ross Ashby, a impossibilidade de um sistema auto-organizar-se na medida em que, para tal, seria necessário que ele modificasse a sua própria lei de organização. Ora, para Ashby, a lei de organização do sistema é invariável. Se a lei do organismo sofresse alguma alteração esta só poderia ser através de uma ocorrência externa. Ashby argumenta: se a lei de organização da máquina fosse modificada pela própria máquina, esta teria de ser definida por uma meta-lei que regeria a lei e, em última análise, a própria máquina; estaríamos, assim, perante uma regressão ao infinito da qual se presume a impossibilidade lógica da auto-organização.⁵²¹ Como nota Edgar Morin, pelo facto da capacidade de auto-organização estar muito para além das possibilidades da apreensão cibernética, da teoria dos sistemas, da teoria da informação, a criação de uma máquina artificial auto-organizada e auto-reprodutora manifesta-se como, teoricamente e tecnologicamente, inconcebível. A utilidade deste saberes está, sobretudo, na compreensão que elas proporcionam do ser vivo.⁵²²

⁵¹⁹ Cf. TRICLOT, Mathieu – *op.cit.*, pp. 289-290

⁵²⁰ Cf. LAFONTAINE, Céline – *op.cit.*, p. 57

⁵²¹ Cf. ATLAN, Henri – *L'Organisation Biologique et la Théorie de l'Information*. *op.cit.*, p. IX; Ashby ignora que esta modificação possa ocorrer através da integração do ruído, de perturbações aleatórias ao estado de organização do sistema. Se, apesar do ruído, observamos que o sistema sobrevive, isto é, continua a funcionar, adaptando-se e alterando a sua organização, podemos falar de auto-organização uma vez que o sistema possui capacidades de se reorganizar de modo não explicitamente programada de antemão. Cf. ATLAN, Henri – *Le Vivant Post-Génomique ou qu'est-ce que l'auto-organisation ?* *op.cit.* pp. 72-73

⁵²² Cf. MORIN, Edgar – *op.cit.*, p. 44

3.4. – A Informação como «Espaço Diferenciante» – Desconstrução e Poética

Na mesma linha de pensamento de que Gérard Ayache, o teólogo Bernard Morel, associa a informação à vida: a informação, entendida como significação dos espaços («*écart*») em função da (im-)probabilidade do objecto alcançado, é a negação da morte provável do sistema; a informação é condição e matemática da sobrevivência. No contexto de uma abordagem da acção sob o prisma da cibernética, Bernard Morel explica que, graças à informação, o organismo, através da sua faculdade de comparação, medição, cálculo, consegue responder, numa situação de erro, adaptando-se aos acontecimentos, às novas realidades, transmitindo assim decisões correctivas que, por sua vez, designarão a acção a serem reintroduzida no comportamento do indivíduo sob a forma de uma modificação adaptativa.⁵²³ Com Bernard Morel, a informação não é mais, como no contexto da transmissão de mensagens, a medida de quantificação de possibilidades ou escolhas de uma dada mensagem, ou, no contexto cibernético ou adaptativo, a quantificação da organização de um conjunto de mensagens; é sobretudo, ainda num contexto adaptativo, a tradução da significação de um espaço («*écart*»). A noção de erro, ou «falha», aparece de forma positiva na medida em que constitui o espaço ou a diferença, necessário ao reajustamento da acção, da conduta, anteriormente mal calculada, em relação a um objectivo proposto para a concretização da meta projectada. Deste modo, o «erro» pode ser definido como o espaço de conduta à corrigir em relação ao objectivo a atingir. A correcção do erro não se faz sem a identificação, a qualificação e a medição do espaço em relação ao objectivo a alcançar. Entendemos, por objectivo, a diferença entre o índice de performance definido e o índice de performance efectiva, a partir da qual se mede o espaço ou o erro de comportamento.⁵²⁴

⁵²³ Cf. MOREL, Bernard – *op.cit.*, pp. 84-88

⁵²⁴ No que se refere ao comportamento humano corrente, não é rigoroso e, talvez, pouco legítimo, falar em quantificação (medição numérica). A comparação poderá ser feita a partir do sistema de referência. Chamamos de «referenciais» às dimensões de medidas, definidas convencionalmente, inscritas na memória dos sujeitos, das quais decorrem uma pluralidade de objectivos, colectivos e individuais e pessoais. A sobrevivência de uma sociedade, ou de uma cultura, assim como o bem-estar de uma pessoa, depende de um ajustamento, de uma adaptação necessária e mínima dos referenciais de cada pessoa ao sistema de referências – sociais, éticos, religiosos, estéticos, científicos e tecnológicos. Bernard Morel distingue os sistemas de referências dos referenciais: os primeiros referem as dimensões de medida definidas convencionalmente pela sociedade em que elas existem; os segundos referem-se às mesmas dimensões, embora particularizadas, individualizadas, inscritas efectivamente nas memórias dos sujeitos. Existe, por vezes, um desfasamento entre os referenciais e o sistema de referência de uma dada comunidade: os sistemas de referências éticos e estéticos podem aparecer como os mais desfasados relativamente aos referenciais de uma pessoa uma vez estes últimos que dependem da sensibilidade e da educação individual de cada pessoa; menos afastados e, por vezes, sujeitas a confundirem-se com o sistema de referências são as áreas científicas e tecnológicas. Para assegurar o corpo social, exige-se que os referenciais das pessoas se ajustem e se adaptem aos sistemas de referências de uma dada comunidade. Quando confrontados a incidências sociais, os indivíduos podem medir os seus comportamentos, orientados pelos referenciais, relativamente às convenções sociais, podendo até estes serem percebidos como erros (transgressões). Bernard Morel distingue ainda dois tipos de objectivos: o projecto e a função. O projecto, ou o alvo, designa o objectivo a atingir no futuro, alcançável através do tactear, de

Contudo, se o erro supõe o espaço, o espaço não se reduz ao erro. Para Bernard Morel, o espaço é aquilo que dá que pensar, que estimula a imaginação; é a circunstância digna de interesse, o acontecimento significativo.

Na concepção alargada de «espaço» designada por Bernard Morel, a que designamos de «espaço diferenciante» para dar mais ênfase a este conceito chave, cabem, não só apenas as acções, mas também as variações do meio que afectam os comportamentos; o «espaço diferenciante» está em tudo aquilo que observamos, que testemunhamos e que escapa à banalidade, obrigando assim a um processo de adaptação por parte da testemunha. Em última análise, o «espaço diferenciante» é fonte de conhecimento: no preciso momento em que um acontecimento, uma circunstância, um facto, obriga a readaptação da acção do sujeito, dizemos que ele é portador de significação e de conhecimento. Conhecer, escreve Bernard Morel, equivale à libertar a significação dos espaços, isto é, libertar a informação. Nesta perspectiva, a informação aparece claramente aliada ao conhecimento.

Para que o erro se converta em conhecimento é preciso medir a significação do erro. Portanto, a significação (riqueza sintomática, elucidativa e advertiva) do erro depende da frequência do espaço que, por sua vez, mede-se em função da improbabilidade e irreprodutibilidade. Entende-se por «improbabilidade», a quantidade de informação dependente da complexidade e da raridade da coisa observada. Quanto mais for inédito um erro, mais dará que pensar, obrigando a um esforço de (re-)adaptação. Aos «espaços diferenciantes» raramente testemunhados, dizemos que são ricos em significação e em informação. Assim, quando um organismo se depara com uma ocorrência rara, distinguível de um fundo de banalidade, constituindo um espaço que se define em relação a uma média insignificante ou de grande probabilidade, dizemos que a quantidade de informação que este contém é igual ao logaritmo negativo da sua probabilidade.

Bernard Morel distingue três tipos de informação humana interdependentes que possibilitam a acção: a informação latente, a informação adaptativa e a informação

sucessivas correcções de erros adequadamente medíveis e de um aperfeiçoamento da performance que encurtarão progressivamente o espaço ou a distância na concretização do projecto. O espaço, a distância em relação ao objectivo, é proporcional à (im-)probabilidade do sucesso da sua realização: quanto maior for o espaçamento, maior será estaticamente a improbabilidade de atingir o objectivo; quanto menor for o espaçamento, menor será estaticamente a probabilidade de falhar o alvo. Graças à memória, a adaptação tende a acelerar se considerarmos que as lembranças dos erros passados evita repetir os mesmos erros e automatizar os cálculos correctivos. A função designa a faculdade de exercício o objectivo do qual o sistema não se deve afastar, indicando assim uma provável adaptação do sistema ao objectivo. No âmbito da função, com o tempo, o sistema tende a desviar-se da meta perdendo assim o controlo, reduzindo a probabilidade de adaptação, aumentando a probabilidade de erros e provocando o desgaste e a morte do sistema. A sobrevivência do sistema depende do controlo, da regularidade do seu trabalho e, portanto, da filtragem dos acontecimentos (im-)prováveis. Cf. Ibidem. pp. 84-89

simbolizada. A informação latente é aquela que extraímos de tudo o que existe sendo a significação do espaço diferenciante definida em relação a uma situação (im-)provável. A informação latente traduz a improbabilidade dos acontecimentos que colocam o organismo numa situação de constrangimento, limite ou o advertem para o perigo. Se a informação latente refere-se a um saber ou conhecimento por si só, falamos de informação adaptativa, quer quando operamos uma adaptação automática e inconsciente, quer quando estamos perante uma acção, um comportamento voluntário, projectado, movido por crenças e desejos. A informação adaptativa (ou cibernética) refere-se à comunicação da advertência para uma necessidade de correcção do comportamento, comunicação despoletada pelos «espaço diferenciantes» provenientes do ambiente, isto é, pela informação na sua dimensão latente. A informação simbolizada tem a particularidade de ser transmissível a um indivíduo da mesma espécie encontrando-se, assim, em todas as operações do pensamento discursivo do sujeito consciente e, consequentemente, em todo o conteúdo comunicacional e da troca de ideias. A simbolização da informação corresponde ao processo de transposição da informação na sua dimensão latente e adaptativa para as linguagens faladas ou escritas, existentes nas culturas e sociedades. A informação simbolizada é ainda um espaço representado, isto é, a significação de um espaço transporte numa linguagem convencional. Ela situa-se e resulta de dois planos distintos mas estreitamente ligados: a dos espaços a representar (simbolizado) e a das linguagens representadoras (simbolizante) e convencionadas. A existência de várias versões sobre um mesmo acontecimento relatado por diferentes testemunhas constitui a prova de que, aquando da simbolização, o pensamento opera uma filtragem: ele filtra, transpõe, retém apenas a parte mais significativa, mais improvável – o que estimula os sentidos, a imaginação e dá que pensar – que faz a originalidade do acontecimento. Graças à diferença das filtragens, podemos reconstruir, pelo menos parcialmente, o acontecimento em si, isto é, o conjunto de elementos a que chamamos de informação latente. Em última análise, a informação simbolizada resulta da necessidade adaptativa, despertada pela informação latente, que, por sua vez, é descoberta pela informação simbolizada. Chamamos de «símbolo» à unidade de informação simbolizada. Esta pode ser rica ou pobre em conteúdo ou em significado (simbolizado), excedente ou correspondente ao sentido literal ou convencional (simbolizante). Expressa através de comportamentos, hábitos, palavras, a informação simbolizada (sistema de referências) apresenta simultaneamente um carácter social, público e individual, privado.⁵²⁵

⁵²⁵ Cf. Ibidem. pp. 85-103.

Para Bernard Morel, a informação, quer na sua dimensão latente, adaptativa e simbolizada, tem lugar na «advertência» contida nos sinais («signe/signal») podendo ser equívoca («*signe*») ou unívoca («*signal*»). Quando na ordem do acontecimento, do momento singular, imprevisível, improvável, particularmente saliente na duração do «espaço-tempo», a informação manifesta-se equivocadamente devido à probabilidade incerta do seu sentido produzindo, por vezes, um efeito de desconforto, de inquietação e de má interpretação. Chamamos de «acontecimento informador» às circunstâncias improváveis, à realidade imprecisa, propiciadora de «sinal». Diante do «acontecimento informação», é natural que o sistema revele dificuldade de adaptação, uma vez que predominam ruídos de fundo, cada vez mais intenso, causando, assim, no sistema, uma certa perturbação, uma desordem ou confusão funcional que aumentará, alastrar-se-á se o sistema não for capaz de responder adequadamente ao acontecimento.

Estamos perante um «sinal» – «*signe*»⁵²⁶ –, quando a mensagem, não está devidamente transmitida, tendo sido parasitada por uma «outra coisa», ruídos que passaram junto com o comunicado. Deste modo, podemos dizer que, quanto mais o meio circundante é ruidoso, turbulento, mais os sinais têm dificuldades em se destacar e as suas significações correm o risco de não aparecerem ou de aparecerem distorcidas. A indecifribilidade do «sinal acontecimento», ou do «acontecimento informador», por vezes angustiante, atemorizadora, remete-nos para uma dimensão anterior, invisível, incompreensível, inacessível ao homem do mundo, a que chamaremos de «arque-sinal».⁵²⁷ O arque-sinal reenvia ao mistério, presente em cada informação, em cada mensagem, operando, simultaneamente, uma doação e uma dissimulação. A mensagem devidamente comunicada implica o atenuar dos ruídos parasitário e a sobreposição de um silêncio necessário à comunicação. Esse silêncio torna informação mais unívoca, possibilitando a entrada no domínio da plena comunicação humana, da produção intencional de sinais portadores de uma mensagem precisa entre um emissor e um receptor.⁵²⁸ Assim, quanto mais o meio for silencioso, mais evidentes se tornam os sinais, mais claramente emergem os significados, melhor realiza-se a comunicação. A informação torna-se clara, evidente, quando transmitida por «símbolos» que, por sua vez, emergem numa dimensão silenciosa, dimensão que permite a transposição da informação, isto é, a sua expressão inteiramente

⁵²⁶ Cf. MOREL, Bernard – *Le Signe Sacré*. Paris: Flammarion Editeur, 1959, p. 42

⁵²⁷ A expressão «arque-sinal» não é de Bernard Morel, mas apenas uma adaptação nossa no sentido de melhor traduzir a ideia do teólogo, reforçando assim a lógica do vestígio, inerente ao sinal: a existência de uma informação originária, mais primordial de que a informação latente. Cf. Ibidem. pp. 42-46; Cf. MOREL, Bernard – *Cybernétique et Transcendance...* op.cit. pp. 117-118

⁵²⁸ Cf. Ibid.

convencional. Porque permite a transição para a simbolização, o silêncio constitui um factor de ordem, de equilíbrio e, portanto, de harmonia e de bem-estar. Ao conferir ao sinal a virtude do silêncio, Morel confere à informação o destino de «des-embocar» na convenção, na norma, na medida em que ela descobre a informação, possibilitando a sua circulação e transmissão. A informação só se torna um acto comunicacional se for unívoca e conforme às convenções da comunicação.⁵²⁹ Recorrendo à terminologia de Dominique Wolton, estaríamos no âmbito da «comunicação funcional» ou «comunicação normativa», destinada à compreensão mútua, porque concebida dentro de regras preestabelecidas, de convenções que regulam a produção de sinais.⁵³⁰

No contexto da acção enquanto adaptação do comportamento no alcance do fim desejado, podemos dizer que o acto de simbolizar a informação, contida no arque-sinal, significa ainda medir a probabilidade do fenómeno, ou da ocorrência, para melhor prevê-lo no futuro e, dele, nos prevenir, conferindo, assim, à informação, o carácter de passagem, de transição do «acontecimento informador» para a convenção representativa, a «simbolização informativa». Se na elaboração da informação, o arque-sinal tende para a simbolização, na elaboração da comunicação, o símbolo tende para o sinal. Com a separação entre comunicação e informação, decalcada na distinção sinal e «arque-sinal», demarcação na qual a informação aparece subjugada à comunicação, Bernard Morel apresenta uma fenomenologia da informação, indissociável de uma fenomenologia da acção.

A fenomenologia da informação torna-se patente no momento em que introduzimos a informação latente como que, simultaneamente, antecedente e excedente à informação adaptativa e simbólica, revelando-se, assim, a condição de possibilidade destas últimas. Ora, o que nos interessa considerar é a compatibilidade da fenomenologia da informação traçada por Bernard Morel com a desconstrução proposta por Jacques Derrida: é a informação latente, enquanto «espaço diferenciante» (*«écart»*) que despoleta os movimentos de desconstrução, movimentos que, ao trazerem à tona ruídos, sons, rumores, vozes, línguas, idiomas, anteriormente imperceptíveis, marginalizados, dissimulados, dentro

⁵²⁹ Cf. Ibidem. pp. 118-119

⁵³⁰ Segundo Dominique Wolton, a comunicação apresenta duas faces complementares e inextrincáveis decalcadas no modelo da dupla hélice, à semelhança do gene, num processo dinâmico e contínuo: a dimensão funcional e a dimensão normativa. A primeira refere-se apenas a troca de informações, troca e gestão de um grande número de informações práticas, úteis e necessárias à vida quotidiana e à toda a sociedade aberta em geral. A comunicação funcional aparece como sinónima da informação enquanto produção e distribuição livre de mensagens. A comunicação normativa reenvia mais à partilha e à (inter-)compreensão da informação do que à mera troca. Estas duas dimensões da comunicação remetem para os dois sentidos da palavra: o sentido funcional emerge no século XVI, com o progresso científico e técnico, designando a transmissão e a difusão da informação; o sentido normativo da comunicação decorre da etimologia latina, *communicare*, podendo significar a partilha, a comunhão. A transmissão da mensagem não implica a partilha. No entanto, as tecnologias da informação podem proporcionar uma relação e uma troca autêntica apesar da artificialidade dos meios. Cf. WOLTON, Dominique – *op.cit.*, p. 13; Cf. Ibidem. p. 176

das possíveis comunicações no interior de uma determinada organização, obrigam a uma readaptação do olhar desconstrutor em conformidade com a reorganização emergente, projectável e identificável – quer a reorganização seja orgânica, textual ou institucional. Esta reorganização, possibilitada pela informação latente, patente em toda a produção de «*différance*» (edificadora e desconstrutora), aumenta a riqueza simbólica da organização desconstruída, produzindo novos equívocos «diferenciantes», novos símbolos e novos sentidos. Nesta óptica, podemos dizer que a informação é potencialmente desconstrutora, implicando, não a destruição, a morte da organização em proveito de outra organização superior, mas antes uma reorganização, uma reconstrução de sentido, sentido que aparece sempre como simultaneamente englobante do anterior e inerente à organização, apesar de anteriormente dissimulado.

Umberto Eco reforça a ideia de que a informação tem um efeito desconstrutor, para além de reorganizador e vivificante, com a descoberta da dimensão poética da informação que, como vimos anteriormente, suplanta a dimensão estatística e comunicativa: porque a informação constitui uma medida do grau de «improbabilidade» de uma mensagem, ela revela-se como «quantidade aditiva», algo «original» que se acrescenta a um saber estabelecido, autorizado, e se apresenta como «aquisição original».⁵³¹ A informação poética encontra-se, assim, em toda a ruptura da organização banal que pressupõe uma nova reorganização; reorganização “*que é desordem a respeito da organização precedente, mas é ordem a respeito de parâmetros aceites no interior do novo discurso*”.⁵³² A especificidade desta desordem controlada da organização precedente, explica o autor italiano, é a de mergulhar o destinatário num estado de excitação, de tensão interpretativa, de formulação de expectativas, que antecede a fruição intelectual.⁵³³ Ora, essa tensão interpretativa só ocorre numa situação comunicativa (e não somente informativa) em que o valor informativo suplanta a quantidade: a mensagem, inicialmente tomada como sistema objectivo de informações possíveis, passa a ser considerada na sua relação com o destinatário, “relação na qual a decisão interpretativa do receptor constitui o valor efectivo da informação possível”.⁵³⁴ Por sua vez, a fruição intelectual, precedida pela excitação ou

⁵³¹ Cf. ECO, Umberto – *op.cit.*, p. 122

⁵³² Ibidem. pp. 141-161

⁵³³ Cf. Ibidem. p. 150

⁵³⁴ Relativamente à informação, Umberto Eco distingue a «quantidade» do «valor»: enquanto “a quantidade da informação diz respeito somente à probabilidade dos acontecimentos”, “o valor da informação diz respeito ao nosso interesse pessoal em relação a ela”; contudo ambas parecem interligadas: “para afirmar quanto uma situação de imprevisibilidade (...) vale para nós, de que tributos singulares é portadora, é preciso tomar em consideração, com o facto estrutural, a nossa atenção ao facto estrutural”. Ibidem. p. 154

tensão interpretativa, surge com o advir do significado, a emergência do sentido, na desordem controlada.⁵³⁵

Umberto Eco esclarece ainda que, em rigor, a comunicação poética, não requer uma ruptura radical entre as organizações, a nova e a anterior, mas antes um *contínuo movimento pendular* entre a recusa de uma organização (sistema linguístico ou código) tradicional e conservação desta: “se se introduzisse um sistema absolutamente novo, o discurso dissolver-se-ia na incomunicação”;⁵³⁶ ao introduzir módulos de desordem organizada, no interior de um sistema comunicativo, o poeta contemporâneo cria uma nova mensagem, uma fonte de nova cadeia comunicativa cuja particularidade é o aumento da qualidade informativa.⁵³⁷

Se, como referimos mais acima, é na informação latente que encontramos o impulso para movimento desconstrutor, anterior e originário em relação ao olhar do filósofo desconstrutor, é na informação poética que encontramos a reorganização do sistema, a restauração do novo sentido, um sentido rico em informação (diferenciante) relativamente à realidade a que se reporta, sentido novo para o qual se orienta a desconstrução. Por outras palavras: encontramos a dinâmica «informação latente – informação poética» no coração da desconstrução, dinâmica que faz do movimento da desconstrução a condição de acesso à «abertura» (co-natural) numa dada organização (textual, institucional, jurídico, etc.).⁵³⁸ A partir do pensamento da Bernard Morel, torna-se possível associar a informação à desconstrução e ao «testemunho».

⁵³⁵ Cf. Ibidem. p. 161

⁵³⁶ Ibidem. p. 142

⁵³⁷ Cf. Ibidem. pp. 142-150

⁵³⁸ Esta dinâmica pressupõe a informação adaptativa e simbólica, uma vez que, numa organização textual, a informação latente encontra-se como que subterrânea à informação simbólica e ao impulso desconstrutor, orientado poeticamente, apelando a readaptações.

Capítulo 4

A Memética

O Desejo de uma Cultura Pós-Sacrificial

I nspirando-nos nos escritos de Henri Altan, Umberto Eco, Bernard Morel, Jacques Derrida, tentamos, ainda que seja parcialmente, desmistificar a noção sacrificial de (super-)organismos, preparando o lugar para uma concepção do homem e das culturas como, fundamentalmente, «produtores de sentido» e «promotores de vida e de bem-estar». A nossa estratégia foi delinear, a partir de uma concepção do ser vivo superficialmente entendida como «fechada» à heterogeneidade e modificável graças ao sacrifício dos seus compostos internos – como acontece com a abordagem primeira da «autopoiesis» –, fazer emergir, ainda com a ajuda da linguagem cibernética, uma noção de informação positiva, não mais associada às perturbações mortíferas que desagregam os (super/micro-)organismos. Esse resgate da noção de informação que culmina na ideia de «informação poética», sustentada pela anterioridade da dimensão latente da informação, só é possível numa cultura capaz de reconhecer que o alargamento da nossa compreensão do ser homem passa por uma valorização da descontinuidade das experiências e pela propensão em vislumbrar possíveis «novas formas» que possam emergir de inspecções, soluções e decisões que, embora dialecticamente opostas, contrárias, são apreendidas como complementares.⁵³⁹ Considerando que, no capítulo anterior, desmistificamos a ideia de Howard Bloom que o sentido último dos organismos é o sacrifício dos seus elementos e, em último análise, o auto-sacrifício para um organismos maior (super-organismo) que caminha para a auto-destruição, prosseguimos a nossa tarefa desmistificando a orientação egológica do «meme», herdada do famoso «gene egoísta». Neste capítulo, procuraremos caracterizar o «meme» e a área de estudo que a designa, a «memética», e demonstrar que, para além do seu potencial interesse como nova teoria da aprendizagem e da evolução cultural, ela é passível de oferecer uma concepção da cultura que desemboca no repúdio de

⁵³⁹ Cf. ECO, Umberto – *op.cit.*, pp. 171-172

qualquer violência sacrificial.⁵⁴⁰ A memética interessa-nos particularmente por dois motivos: num primeiro momento, pela importância que ela dá ao fenómeno da imitação nas mutações culturais e, num segundo momento, por oferecer uma visão dos edifícios culturais que reforça a desconstrução proposta por Jacques Derrida. Desta feliz compatibilidade entre áreas de saber tão diferentes, desbrava-se o caminho para uma concepção da cultura irreduzível ao sacrifício. Alertamos que, embora a memética pretenda constituir uma teoria da evolução cultural baseada na imitação, ela não propõe, como o faz René Girard, uma teoria sobre a violência.

Seguidora de Richard Dawkins, Susan Blackmore, sustenta a tese de que existem outros replicadores para além dos genes, replicadores que, embora descendentes destes, diferem pela sua incidência primeira na cultura, incidência cultural que, no futuro, poderá ser sobre a natureza, uma vez que poderá contribuir para uma modificação do meio no qual os genes são seleccionados, originando, assim, uma «selecção memética». Estes novos tipos de replicadores, chamados «memes», só podiam surgir, na história da evolução natural, em organismos como os *Homo Sapiens*, seres cujos cérebros se manifestam como capazes de aprender certos comportamentos no contacto com outrem, mas sobretudo, aptos para abrigar hábitos de comunicação e de transmissão de informação – «infosfera».⁵⁴¹ Os «memes» são unidades replicativas simples a que podemos chamar de «ideias», «conteúdos semânticos ou simbólicos» ou ainda de «informação» não genética;⁵⁴² estes são essencialmente «instruções», sequências organizadas de informações distintas, armazenadas nas memórias dos cérebros humanos (representações mentais) e passíveis de serem transmitidas através da imitação; a «informação memética» materializa-se quer na execução de comportamentos ou práticas em vista a atingir um determinado objectivo, quer na acção e na linguagem (verbal) aquando da comunicação entre pessoas (sinais, conversas, debates, slogans, etc.), quer nos objectos (livros, imagens, partituras, quadros, artefactos, invenções,

⁵⁴⁰ Uma crítica muito comum feita à noção de meme e, por arrasto, à sua área de estudo, a memética, é precisamente o facto do meme ser algo de inobservável, de suspeita existência e, por isso, indigno de fiabilidade e, muito menos, de investigação. Esta crítica perde valor se, na senda de Jacques Derrida, entendermos que a produção filosófica está repleta de noções inobserváveis e, até certo ponto, de dimensão infundável, fantasmagórica, como as noções de «Eu», de «identidade», de «nós», de «ser», mas também de «justiça», entre outras. Todavia, em termos ontológicos, o meme relembra, de algum modo, o «engrama». Alessandra Gorini define por «engrama», “o vestígio de memória presumivelmente presente em algumas partes do cérebro depois de se ter aprendido alguma coisa; ninguém o viu, mas muito acreditam na sua existência”; segundo Karl Lashley, “os engramas (...) estão difusamente distribuídos por todo o cérebro”. GORINO, Alessandra – *A Memória. Uma, Nenhuma, Cem Mil*. Prior Velho: Paulinas Editores, 2008, pp. 32-33.

⁵⁴¹ Cf. DENNETT, Daniel C. – *A Ideia Perigosa de Darwin. Evolução e Sentido da Vida*. Trad. A. A. Fernandes. Lisboa: Circulo dos Leitores, 2000, p. 343

⁵⁴² Tomamos a noção de informação no sentido mais alargado que engloba o conteúdo dos saberes, das crenças, das hipóteses, das ficções, das regras e das normas, dos saber-fazer, das técnicas, etc. Cf. SPERBER, Dan – “Culture et Modularité”. In: CHANGEUX, Jean-Pierre (Dir.) – *Gènes et Culture. Symposium Annuel, Collège de France*. Paris: Odile Jacob, 2003, p. 277

modas, etc.) portadores dos memes dos seus criadores (escritor, artista ou engenheiro, etc.) e, por isso, tomados como «replicadores culturais».⁵⁴³ Sendo assim, chamamos de «meme», tudo aquilo que aprendemos e apreendemos por imitação, isto é, através de um processo comportamental copiado, reproduzido, repetido. Uma vez alojada na nossa mente, a informação memética é destinada a ser replicada e transmitida para uma outra mente.⁵⁴⁴ É o carácter replicativo do meme que lhe confere independência relativamente ao suporte que o incarna, o cérebro, precisamente, centenas milhares de células nervosas do córtex, conectadas entre elas por fibras nervosas, oriundas de células, formadoras de «circuitos neuronais» nas quais circulam as ideias.⁵⁴⁵ Portanto, os memes, enquanto unidades de informação (memética) e de memórias («mnème») imitáveis («mimème»), transmissíveis, comunicáveis e ensináveis («sème»),⁵⁴⁶ são replicadores culturais, entidades geradoras de hábitos variados e inculcáveis, que ganham independência relativamente aos genes, podendo tornar-se concorrentes destes – por exemplo, as regras de castidade, a utilização dos meios contraceptivos, o controlo de nascimento, a manipulação genética, etc.⁵⁴⁷

Para serem transmissíveis e existirem, os memes precisam, inicialmente e posteriormente, de, pelo menos, dois suportes físicos: dois cérebros, lugares onde eles são recebidos, combinados, reproduzidos e, novamente, transmitidos.⁵⁴⁸ Há transmissão de ideias onde há capacidade e desejo de aprender e de compreender, possibilitando assim a auto-reprodução e a inovação dos memes, inovação que está na base da cultura e da sua evolução.⁵⁴⁹ Intuitivamente reconhecidos como «unidades culturais», os memes são imaginados sob a forma de aglomerações de memes, chamados «complexo de memes» ou «memeplexos» ou, ainda, «memetipos».⁵⁵⁰ Cada memeplexo é concebido como alojando um

⁵⁴³ Chamamos de «informação memética» às ideias, às estruturas cerebrais, que realizam essas mesmas ideias, aos comportamentos que estas últimas condicionam e aos objectos que estas produzem.

⁵⁴⁴ Cf. BLACKMORE, Susan – *La Théorie des Mêmes. Pourquoi nous nous imitons les uns les autres*. Trad. B. Thomass. Paris: Max Milo Editions, 2006, pp. 36-342

⁵⁴⁵ Se muitas ideias (circuitos neuronais) são inatas, porque criadas no desenvolvimento embrionário e fixadas geneticamente no nosso ADN, outras surgem no decorrer da nossa existência, através do desenvolvimento cultural, por descoberta e aprendizagem. Cf. CAVALLI-SFORZA, Luca – *Évolution Biologique, Évolution Culturelle*. Trad. J. Henry. Paris: Odile Jacob, 2005, pp. 128-137; Cf. AYACHE, Gérard – *Homo Sapiens 2.0...* op.cit. pp. 60-63

⁵⁴⁶ Cf. Ibidem. pp. 137-138

⁵⁴⁷ Cf. DENNETT, Daniel C. – op.cit., p. 343; Cf. JOUXTEL, Pascal – *Comment les Systèmes Pondent. Une Introduction à la Mimétique*. Paris: Éditions Le Pommier, 2005, p. 97

⁵⁴⁸ Cf. CAVALLI-SFORZA, Luca – op.cit., p. 131

⁵⁴⁹ Cf. Ibidem. pp. 130-137

⁵⁵⁰ Estas ideias não são tanto «ideias simples» na acepção de John Locke ou de David Hume como as ideias de vermelho, de redondo, de quente ou de frio, mas antes ideias complexas que formem «unidades memoráveis distintas» como as ideias de arco, roda, usar roupa, vingança, triângulo agudo, alfabeto, calendário, odisseia, cálculo, xadrez, desenho de perspectiva, evolução por selecção natural, impressionismo, «Greensleeves», desconstrucionismo, e outras. Cf. DENNETT, Daniel C. – op.cit., p. 342

«arquimeme», um meme colocado no topo de uma hierarquia, arbitrando memes binários⁵⁵¹ – por exemplo, individualidade/colectividade; sentido/uso; interioridade/exterioridade; contingente/eterno; particular/universal, etc. Em cada memplexo e arquimeme, existe o que chamamos de «meme dos memes» ou «M2», o meme em si, o meme originário: uma espécie de código ou de instrução circulante, mutante, auto-replicativa e auto-referente (o seu próprio conteúdo e o seu modo operativo), que procura reproduzir-se, propagar-se e sobreviver⁵⁵² através dos memplexos receptores e hospitaleiros e dos comportamentos perceptíveis, observáveis e imitáveis que geram.

A razão de ser dos «memplexos» – quer na incarnação física dos comportamentos, quer na incarnação material em objectos ou artefactos –, é a procura de uma maior resistência à selecção cultural e uma maior probabilidade de replicação e de sobrevivência nos espíritos e na cultura («*cultural fitness*»). Ou seja, para melhor se replicarem e sobreviverem culturalmente, os memes, ou os «co-memes», vão formando memplexos integrantes de memplexos inferiores tornando-se cada vez mais superiores e complexos.⁵⁵³ Nesta óptica, podemos imaginar a nossa mente como «habitada» por uma hierarquia de complexos de memes, os denominados «memplexos», entidades concebidas como simultaneamente autónomas e complementares, competitivas e cooperativas. Isto porque, nessa hierarquia de memplexos, constitutivos de um suposto supermemplexo que «reside» na mente, imagina-se uma constante tensão resultante de subversões (pontuais e mais ou menos consideráveis) decorrente da inseminação mental de novos memes que chegam para parasitar, contaminar os memplexos instalados, isto é, fracções do supermemplexos. Em última análise, o meme, enquanto unidade informacional, entidade cultural, identificado como enunciado auto-replicativo e pilar do intelecto e da cultura, é um autêntico vírus mental, condicionante mental que, em vez de consolidar, pode alterar e inovar crenças, comportamentos e hábitos.⁵⁵⁴ Os memes são ainda produtores de diferenças culturais, conceptuais e linguísticas.⁵⁵⁵

⁵⁵¹ Cf. JOUXTEL, Pascal – *op.cit.*, pp. 253-254

⁵⁵² Cf. Ibidem. pp. 65-74

⁵⁵³ Cf. BLACKMORE, Susan – *op.cit.*, p. 277

⁵⁵⁴ Cf. Ibidem. p. 130

⁵⁵⁵ Encontramos no pensamento de Jean-Michel Oughourlian, uma noção que relembra a dimensão imitativa do meme: o «*holon*». Este último é definido como uma entidade ou estrutura puramente psicológica em devir permanente no âmbito de interacções contínuas com estruturas semelhantes; a imitação («*mimésis*»), enquanto princípio de transmissão de informação de um ou mais «*holon*» com outros «*holon*», governa a génese e a própria interacção entre os «*holon*»; esta transmissão de informação do holon ocorre num determinado espaço graças à imitação, num determinado tempo graças ao fenómeno de repetição e através de uma determinada espécie graças à reprodução. Assim, com a *mimésis* (mecanismo mimético) surge o processo interacção interpessoal e social, o processo de aprendizagem, o processo de hominização, a formação das culturas, mas também a memória. Ao estudo das modalidades de interacção dos «*holon*» entre eles, interacções que constituem a individualidade e a existência de cada «*holon*», Jean-Michel Oughourlian chama-lhe de

Como referimos mais acima, o meme surge, no plano cultural, em analogia com a genética no plano natural, tocando-se nos seguintes pontos: 1) os genes são unidades de replicação biológica, capazes de mutar ocasionalmente e de se difundir por selecção natural, por migração e aleatoriamente; a cultura não é mais do que formas adquiridas de *habitus*, comportamentos sociais, conhecimentos e inovações acumuladas – formas de vida desde técnicas e hábitos quotidianos, tradições políticas, artísticas, religiosas, científicas, filosóficas, costumes, etc. –, unificados por uma determinada tradição, transmissíveis às gerações futuras dentro de uma sociedade ou comunidade, transmissão realizada por via da imitação ou da aprendizagem num contexto da comunicação e sujeita ainda à selecção cultural, à deriva aleatória e à migração, influenciando e modificando continuamente, até um determinado ponto, a vida das pessoas; 2) os genes encontram a sua significação funcional nos organismos individuais e os caracteres, ou itens, culturais encontram a sua significação funcional em grupos particulares; 3) pela sua acção coordenada, os genes englobam uma informação decisiva para a construção e a reprodução do organismo e, de igual modo, tomados no seu conjunto, os comportamentos culturais estruturam as sociedades humanas como também definem as suas identidades e as suas continuidades temporais; 4) os genes podem, em determinadas condições, sair dos organismos para em outros inserirem-se onde são reproduzidos – por exemplo, quando transportados por vectores virais – e, do mesmo modo, os comportamentos culturais – por exemplo, palavras, regras gramaticais, códigos morais, expressões orais ou faciais de emoções, gestos, técnicas, etc. – são transmitidos por imitação para outros grupos sociais onde se reproduzem e se difundem – transmissão, quer de modo vertical, isto é, no âmbito de relações intergeracionais, que de forma horizontal, isto é, através da educação e da cultura proporcionadas pelas instituições e do ambiente mediático.⁵⁵⁶ Se os genes e os memes são ambos entidades invisíveis, ou discretas, aparentadas, em (des-)continuidade evolutiva, e produtoras de efeitos nos indivíduos, eles diferem quanto ao seu veículo, a sua condição e a sua longevidade: os primeiros são entidades potencialmente imortais, transportadas por organismos; os segundos apresentam uma existência relativa que ambiciona a sobrevivência

«psicologia interdividual». A «*méconnaissance*» aparece aqui como um fenómeno físico e funcional assegurando a possibilidade do «eu-do-desejo» («*moi-du-désir*») e, com isso, da própria projecção do modelo e da relação interdividual. O esquecimento do eu como essencialmente desejo, desejo que é sempre sugerido pelo outro, resulta do fenómeno da «*méconnaissance*» e constitui a condição de possibilidade da relação interdividual entre o modelo e o imitador. Cf. OUGHOURLIAN, Jean-Michel – *Un mimé nommé désir*. Paris: Éditions Grasset et Fasquelle, 1982, pp. 17-34

⁵⁵⁶ Cf. CAVALLI-SFORZA, Luca – *op.cit.* p. 9; Cf. GAYON, Jean – "Évolution Culturelle: Le Spectre des Possibles". In: CHANGEUX, Jean-Pierre (Dir.) – *Gènes et Culture. Symposium Annuel, Collège de France*. *op.cit.* pp. 57-63

e têm por veículo os cérebros humanos, as imagens, os livros e as declarações (linguagens orais ou escritas, em suporte papel ou codificado magneticamente, etc.).⁵⁵⁷

À teoria da evolução cultural que se desenvolve em torno da noção de meme, chamamos de «memética», e aos seus teóricos, denominamo-los de «memeticianos». Entende-se por memética, a ciência que pretende estudar a natureza e o fundamento dos memes, definidos, por hipótese, como replicadores culturais, uma vez que não são observáveis.⁵⁵⁸ Reconhecendo-se como um ramo da antropologia social, a memética nasce da confluência de outros conhecimentos como a antropologia científica, a psicologia, as teorias da linguagem, as neurociências, as ciências cognitivas e as ciências da complexidade (a auto-organização, a inteligência artificial, a cibernética) e reivindica-se como sendo uma ciência da auto-emergência do saber competindo com os níveis mais elementares do pensamento. A memética inscreve-se formalmente no paradigma neodarwiniano – distinguindo-se do darwinismo social, da sociobiologia e da psicologia evolucionista – e tem como tarefa estudar os feitos das civilizações, os sistemas sociais e as suas representações mentais ou simbólicas à luz da teoria da evolução, evidenciando os códigos geradores dos factos culturais e observando a sua capacidade em evoluir por transmissão, variação e selecção num ambiente intra-/inter-humano.⁵⁵⁹ A memética tem por ambição última, orientar as ciências modernas para a procura de possíveis «remédios» para certos males inerentes às civilizações.⁵⁶⁰ Apesar dos memeticianos reivindicarem o estatuto de ciência para a memética, capaz de elaborar projectos de investigação, definir campos de observação, de criar modelos e de estabelecer diálogos com as outras áreas de saber, a memética encontra obstáculos no mundo académico, principalmente devido a uma falta de consenso sobre a noção exacta do conceito de «meme», conceito que parece ser diferente segundo cada memeticiano. Para além desta falta de unanimidade à volta da noção de meme, resta saber se podemos dizer que os memes são replicadores da mesma forma como dizemos que existem replicadores genéticos.⁵⁶¹

Na tentativa de demonstrar o interesse da memética, Pascal Jouxteel identifica autores que antecedem cujos estudos são propedêuticos à memética, autores pré-meméticos: são estudos que, ao defender o conceito de «replicador mental», anunciavam o novo campo de investigação que é a memética, precisamente as considerações de Edgar

⁵⁵⁷ Cf. Ibidem. p. 346; Cf. DENNETT, Daniel C. – *La Conscience Expliquée*. Trad. P. Engel. Paris: Éditions Odile Jacob, 1993, pp. 254-256; Cf. JOUXTEEL, Pascal – *op.cit.*, pp. 72-73

⁵⁵⁸ Cf. Ibidem. p. 14; Cf. Ibidem. p. 43

⁵⁵⁹ Cf. Ibidem. pp. 56-69

⁵⁶⁰ Cf. Ibidem. p. 148

⁵⁶¹ Cf. Ibidem. p. 154

Morin e de Douglas Hofstadter. Todavia, também entre os memeticianos, para além, da divergências das concepções, existem autores mais radicais do que outros: para aqueles que adoptam o sentido mais alargado do conceito em estudo, ao ponto de extrapolar fora do âmbito da transmissão social e do modelo proposto, o meme, enquanto replicador cultural, pode ser qualquer objecto da experiência podendo a sua transmissão ser abordada no âmbito de conceitos como «contágio», «imitação», «reforço local» (*«local enhancement»*), fenómeno de impressão, ou ainda, outras teorias como o condicionamento pavloviano (por repetição de associações de dois estímulos) ou o condicionamento skineriano (por recompensa e punição); para aqueles que adoptam um sentido um pouco menos alargado, os memes são essencialmente unidades da evolução cultural, crenças e comportamentos sem fundamento genético directo e cuja aquisição implica uma interacção interindividual que supõe a imitação, sendo, o meme, do domínio do *«social learning»* onde o reforço local é importante – Reader & Laland e Auinger; os memeticianos mais radicais ou ortodoxos, põem a tónica no fenómeno da imitação, precisamente devido ao seu carácter replicativo, defendendo assim que os memes são essencialmente unidades de informações imitadas, isto é, adquiridas através da observação, susceptível de serem transmitidas a outrem através do mesmo mecanismo – Dawkins, Dennett e Blackmore.⁵⁶² Segundo estas concepções, principalmente as duas últimas, julgadas mais pertinentes devido a sua maior delimitação e precisão conceptual, devemos concluir que *só podemos considerar os estados mentais (representações, disposições, condutas, crenças, etc.) como «memes» se, e só se, os concebemos como emergentes da força causal da aprendizagem social*, e não os imaginarmos como reduzíveis aos mecanismos genéticos, isto é, nos equipamentos mentais inatos das pessoas.⁵⁶³

⁵⁶² Cf. GUILLO, Dominique – *La Culture, le Gène et le Virus. La Mémétique en Question*. Paris: Hermann Éditeurs, 2009, pp. 34-36

⁵⁶³ À contra-corrente desta última perspectiva, encontramos as noções e classificações de memes elaboradas por Richard Brodie em *Virus of the Mind* na tentativa singular de tornar a noção de meme, ainda imatura, mais operatória, assim como as classificações dos modos de acção dos memes formuladas por Aaron Lynch em *Thought Contagion: How Belief Spreads Thought Society*. Segundo Brodie, os memes entendidos como «códigos neuronais» influenciam os comportamentos graças às dinâmicas construídas pela evolução, dinâmicas que são o apetite sexual e a procura de parceiros, o instinto de segurança e de protecção, a procura de comida e de recursos, a preservação das crenças e a coerência intelectual. Brodie distingue três tipos de memes: os memes distintivos (*«distinction memes»*) que permitem distinguir, definir, identificar coisas como as formas geométricas, as definições, as relações comparativas e as fronteiras; os memes estratégicos (*«strategy memes»*) que prescrevem um comportamento segundo a situação e o contexto determinado; os memes associativos (*«association memes»*), aqueles que ligam os objectos mentais entre eles. Aaron Lynch, para quem os memes são regras da vida (crenças, os preconceitos, interditos ou os códigos de conduta), elementos memoriais activamente contagiosos, fisicamente descritas e traduzíveis por «porção de informação neuronal» armazenada no cérebro, elaborou uma lista dos modos de acção que permitem a cada meme ultrapassar os seus concorrentes na corrida à reprodução em maior número, traçando assim uma espécie de «perfil replicativo» assegurador de superioridade replicativa. Lynch expõe assim os seus seis modos de acção dos memes: o quantitativo parental, segundo o qual um meme que favorece o número de descendentes fará um maior número de adeptos nas sucessivas gerações (mito da fertilidade, trabalho familiar, transmissão patrilinear, anticontracepção, etc.); o qualitativo parental, segundo o qual um meme fielmente transmitido

Diante das inúmeras propostas existentes de conceptualização do meme, Jouxte detecta dois eixos de abordagem ao referido conceito: o intra-pessoal ou o individual, o interpessoal ou o colectivo. Se ao nível mais abstracto ou ideal do intrapessoal, o meme é visto como instruções, escolha, algoritmo, ética pessoal ou regra de conduta, no seu nível mais concreto ou objectal, o meme aparece como esquema neuronal electroquímico. Se ao nível mais abstracto ou ideal do interpessoal, o meme é visto como símbolo, dogma, ideologia, valor, laço comunitário, no seu nível mais concreto ou objectal, o meme aparece como linguagem, organização, traço cultural, convenção, processo, esquema funcional.⁵⁶⁴

Acrescentamos ainda que, para alguns memeticianos, parece sensato excluir da memética a teoria da escolha racional ou o individualismo metodológico⁵⁶⁵ uma vez que as deliberações resultam da força lógica intrínseca às boas razões que as fundamentam, lógica própria da actividade racional do espírito. Ora, mesmo se as nossas acções e as crenças que as justificam resultam da actividade racional, não devemos esquecer que essa mesma força lógica intrínseca ao espírito, da qual emerge a decisão, está estreitamente ligada a «hierarquia anarquívavel»⁵⁶⁶ estruturantes dos memeplexes hospedados na mente. Por outro lado, como referimos há pouco, os memes podem ser definidos como a dimensão replicativa de estados mentais cujo contágio por uma outra consciência produz efeitos que podem mexer com a hierarquia movediça dos memeplexes e, portanto, modificar comportamentos. Contudo, parece que todos os memeticianos estariam de acordo quanto

transformará melhor os descendentes em portadores (regras de gramática, regras de «saber viver», costumes, visões da estrutura social, etc.); o proselitismo, segundo o qual um meme que desperta a vontade de «passar a palavra» tem mais probabilidade de se reproduzir e, isso, da melhor forma («vamos construir uma sociedade justa»; «os crentes vão para o paraíso», etc.); a conservação na medida em que um meme que evita a defecção, a contestação por outros memes tem mais probabilidade de ser manter mais tempo; a hostilidade uma vez que um meme agressivo para com os seus interlocutores não portadores deste terá tendência em eliminar a concorrência; a vantagem cognitiva, segunda a qual um meme corroborado por factos encontra mais adesão; a motivação, se partimos do princípio que um meme que traz mais benefícios aos seus portadores tem mais facilidade em difundir-se («é preciso baixar os impostos!»). Outro autor alheio à uma concepção darwiniana da evolução memética, assim como às noções tradicionalmente defendidas do meme, é Howard Bloom para quem o meme não é mais do que um factor de coesão social, mais precisamente ideias, visões, constitutivas e fundadoras dos super-organismos sociais (massas cooperativas em geral como tribos, famílias, nações, etc.), ideias que ajudam a contornar as nossas condicionantes biológicas de modo a garantir a sua conexão, manutenção e sobrevivência. Os memes aparecem assim, não só correlativos do fenómeno de imitação, como também o fundamento das diversas sociedades, línguas e culturas e de uma espécie de «cimento social» que permite a identificação e a unificação das mais variadas civilizações. Cada memeplexe, constitutivos de uma cultura, ou de uma visão do mundo, exprime essencialmente instruções ordenadas segundo uma hierarquia moral dos vários memeplexes estruturantes da nossa mente.

⁵⁶⁴ Cf. *Ibidem*. p. 159

⁵⁶⁵ O individualismo metodológico concebe o espírito como o operador dos seus próprios raciocínios, crenças e acções que podem ser revistas por ele próprio a todo o momento. Esta tem em comum com a psicologia evolucionista e a antropologia cognitiva a ideia de que a mente não é um receptáculo passivo da informação que recebe. Cf. GUILLO, Dominique – *op.cit.*, p. 37

⁵⁶⁶ «Anarquívavel», palavra usada alusivamente ao estado anárquico, transitório, no qual pode cair temporariamente a hierarquia, assim como à condição de «não arquivável», o de não permanecer infinitamente arquivado num determinado espaço.

aos elementos necessários ao surgimento dos memes e da «memosfera»: a imitação, a linguagem e a memória.⁵⁶⁷

Susan Blackmore, memeticiana ortodoxa, atribui à imitação uma importância considerável, defendendo, assim, que é a imitação consciente que desencadeou a actividade evolucionária deste novo replicador que é o meme. É comum atribuir à imitação um papel importante na transmissão cultural e na comunicação, podendo ser entendida, num sentido mais lato, como o fenómeno inato aos seres humanos de transporte de referências de uma pessoa para outra e, num sentido mais técnico, o estabelecimento de uma correspondência entre as percepções actuais, representadas, e as produções motoras com a finalidade de adquirir ou e comunicar algo.⁵⁶⁸ A noção de imitação utilizada por Blackmore, mais próxima da etologia do que da psicologia experimental,⁵⁶⁹ aparece ligada à noção de aprendizagem: a imitação consiste em aprender alguma coisa como «instruções» sobre os comportamentos ou as acções novas que observamos nos outros para depois os reproduzir na perfeição.⁵⁷⁰ Blackmore faz assim eco a Aristóteles para o qual a imitação é uma tendência natural aos homens uma vez que possibilita a aprendizagem.⁵⁷¹

⁵⁶⁷ O próprio vocábulo «meme» parece emergir da síntese entre as palavras «gene», «mímica» e «memória», fazendo deste um termo semanticamente rico. Na língua francesa, para além da palavra homófona «*même*» («mesmo» em português), o termo meme reenvia a uma classe de palavras tais como «*théorème*» («teorema»), «*phonème*» («fonema»), «*poème*» («poema») etc.. Cf. JOUXTEL, Pascal – *op.cit.*, p. 71

⁵⁶⁸ Cf. DECETY, Jean et NADEL, Jacqueline – “L’imitation à l’aune des sciences cognitives (Introduction)”. In: DECETY, Jean & NADEL, Jacqueline – *Imiter pour Découvrir l’Humain. Psychologie, Neurobiologie, Robotique et Philosophie de l’Esprit*. Paris: PUF, 2002, pp. 2-3; Andrew Meltzoff defende que os recém-nascidos reconhecem o outro como um «como eu», possuindo assim uma capacidade inata de intersubjectividade. Esta capacidade de intersubjectividade baseia-se numa outra aptidão inata que é a imitação das acções corporais (imitação neonatal) e que constitui a condição inicial e necessária para o desenvolvimento de uma compreensão social sofisticada como a empatia. A imitação permite ao bebé, não só estabelecer uma relação sistemática entre comportamentos corporais (uma expressão facial por exemplo) e o estado mental e emocional subjacente a esse mesmo comportamento, mas sobretudo estabelecer uma conexão interpessoal, profunda, ao associar o seu gesto imitado por outrem como a expressão de uma emoção parecida ou igual ao que ele, o bebé imitado, sente. Graças a um equipamento inato que é a imitação, o bebé estabelece uma ligação entre o mundo visível dos outros e os seus estados internos e, sem qualquer meditação, adquire um conhecimento sobre os outros por meio de uma analogia consigo mesmo. Estamos perante uma explicação sobre a génese da noção de «si», do «outro» e da relação entre ambos. Esta perspectiva nativista é compatível com os dados mais recentes da neuro-imagem. A partir dos nove meses, os bebés são capazes de distinguir entre aquilo que o adulto faz e aquilo que ele pretendia ou queria fazer, atribuindo assim objectivos, finalidades e intenções à acção humana observada. Cf. MELTZOFF, Andrew N. – “La Théorie du «like me», précurseur de la compréhension sociale chez le bébé: imitation, intention et intersubjectivité”. In: DECETY, Jean et NADEL, Jacqueline – *op.cit.*, pp. 33-53; Um outro estudo com bebés veio a confirmar que, a partir dos três meses, a criança prefere antes a imitação imperfeita, ligeiramente diferenciada relativamente à imitação original e ideal porque, na realidade, ela demonstra mais sensibilidade perante relações de sincronia que não sejam auto-engendradas. Cf. GERGELY, György; KOÓS, Orsolya e WATSON, John S. – “Perception causale et rôle des comportements imitatifs des parents dans le développement socio-émotionnel précoce”. In: DECETY, Jean et NADEL, Jacqueline – *op.cit.*, p. 69

⁵⁶⁹ Segunda esta linha de estudo, a imitação refere-se à capacidade do indivíduo em reproduzir um acto depois de ter observado a sua execução numa outra pessoa, acto que, de alguma forma, pertence ao seu património motor. Cf. RIZZOLATTI, Giacomo e SINIGAGLIA, Corrado – *Les Neurones Miroirs*. Trad. M. Raiola. Paris: Odile Jacob, Sciences, 2008, p. 151

⁵⁷⁰ Cf. *Ibidem*. p. 152

⁵⁷¹ Cf. ARISTOTE – *Poétique*. Paris: Les Classique de Poche – Le Livre de Poche, 2010, pp. 88-89

Para que a reprodução de uma acção seja possível é preciso que a acção observada e a acção executada façam parte de um património motor comum ao actor e ao observador e que estes últimos partilhem um «código neural» ou um «esquema representacional» comum que permite a tradução, a transformação e o registo da informação sensorial, particularmente visual, oriunda da acção motora (transitiva ou intransitiva) observada para uma acção potencial. Este código neural é possibilitado pela existência de «neurónios espelhos» sendo estes a condição necessária, mas não suficiente, para o fenómeno da imitação – «princípio de compatibilidade ideomotora».

Os neurónios espelhos caracterizam-se por se activarem no cérebro (do ser humano e do macaco) do observador antes deste executar, imitar o gesto ou a acção observada por outrem, activação necessária à aprendizagem.⁵⁷² A activação deste tipo de neurónios engendra uma «representação motora interna» do acto observado, representação que possibilitaria a aprendizagem por imitação. A principal função dos neurónios espelhos é o reconhecimento e a compreensão do sentido dos «acontecimentos motores», das acções de outrem.⁵⁷³ A intervenção dos neurónios espelhos fazem-se acompanhar das áreas corticais que lhe são exteriores como também de um sistema de controlo capaz quer de inibir, bloquear, a passagem do acto potencial quando este é inútil ao observador, quer de traduzir o gesto a imitar, codificado pelos neurónios espelhos, quando este é pertinente ao observador.⁵⁷⁴ Para Giacomo Rizzolatti e Corrado Sinigaglia, os neurónios espelhos são, não somente correlativos do fenómeno da imitação, mas também da comunicação e, portanto, da linguagem. Pascal Jouxteleva a hipótese dos esquemas neuronais poderem ser considerados como memplexes de que fazem parte os neurónios espelhos.⁵⁷⁵

Com Daniel Dennett, acrescentamos que a imitação e a linguagem não seriam possíveis sem o surgimento dos organismos como «informativos», organismos que têm fome de informações variadas sobre o mundo que habitam (e sobre si mesmo) e, em última análise, sem a plasticidade do sistema nervoso. Este permite, por um lado, uma maior adaptação e reorganização dos organismos aos novos acontecimentos exteriores através de estratégias de auto-estimulação e de auto-manipulação provenientes de emoções (inquietação, curiosidade, etc.) e de um processo mecânico de selecção e de eliminação de

⁵⁷² Cf. Ibidem. p. 92

⁵⁷³ Cf. Ibidem. pp. 110-111

⁵⁷⁴ Uma equipa de investigadores de Parma (Itália), em colaboração com investigadores de Jülich (Alemanha), constatou que, antes da imitação por parte de alunos de um acordo de guitarra explicado pelo professor, ocorria, no cérebro dos alunos, uma intensa activação numa região do córtex frontal correspondente a área 46 de Brodmann e de algumas zonas do córtex mesial anterior. Durante a execução do movimento, as zonas motoras activavam-se independentemente da natureza imitativa ou não do gesto. Cf. Ibidem. pp. 152-161

⁵⁷⁵ Cf. JOUXTELEV, Pascal – *op.cit.*, p. 43

memes, reorganização que se confunde com o desenvolvimento e a aprendizagem («fixação pos-natal de organização», «*postanal design fixing*») e, por outro lado, o surgimento dos organismos como «informativores», organismos que têm fome de informações variadas sobre o mundo que habitam (e sobre si mesmo)⁵⁷⁶. Graças à imitação e à perpetuação dos memes surge a hominização, consequente da emergência da linguagem e da imaginação que, por sua vez, permite a construção de modelos mentais, a criação e a integração ou junção de conceitos, proporcionadora de novos sentidos, como de imagens ou de representações.⁵⁷⁷

Segundo Blackmore, a imitação (reprodução da acção e da aprendizagem) exige três competências: a capacidade de decidir sobre que comportamentos imitar; o saber efectuar transformações complexas do gesto imitado e transpô-lo de um determinado contexto para outro; a capacidade de produzir comportamentos, ou acções corporais, correspondentes. A imitação com vista a simular, a enganar ou a manipular outrem requer ainda a capacidade, até certo ponto, de adoptar o ponto de vista do outro, de se colocar na pele do outro, de imaginar os seus sentimentos, sensações e emoções. A transmissão dos memes foi fortemente facilitada pela faculdade imitativa do homem e pelo surgimento da linguagem, próprias dos «cérebros gigantes» e, posteriormente, pelos meios de comunicação e as tecnologias capazes de reproduzirem e de propagarem todo o tipo de informação – escrita, fotocopiadora, computador, fax, correio electrónico, rádio, televisão, cinema, internet, a imprensa e a cultura em geral.⁵⁷⁸ A linguagem aparece assim como tendo uma origem simultaneamente genética e cultural uma vez que advém da selecção memética e da selecção genética.

Na perspectiva de Daniel Dennett, o surgimento da linguagem e da mente devem ser explicados à luz da teoria darwiniana da evolução e, por isso, a linguagem, enquanto repositório de ferramentas mentais, pode ser ainda vista como um «órgão», co-extensivo à mente e ao cérebro.⁵⁷⁹ Com a construção de vias de entrada e de saída da linguagem no cérebro, este começa rapidamente a ser parasitado pelos memes, constituindo assim uma estrutura de sistematicidade e de complexidade que superam todos os modelos até agora

⁵⁷⁶ Cf. DENNETT, Daniel C. – *La Conscience Expliquée*. op.cit. pp. 228-232

⁵⁷⁷ Cf. AYACHE, Gérard – *Homo Sapiens 2.0.*, op.cit. p. 83; Cf. Ibidem. p. 96

⁵⁷⁸ Segundo Blackmore, o aumento do volume dos cérebros e a consequente emergência de «cérebro gigantes» resultou de três estratégias meméticas, isto é, de propagação dos memes: 1. a selecção a favor da imitação – o talento para a imitação; 2. a selecção a favor da imitação dos imitadores – as pessoas com mais sucesso são aquelas que revelam mais competências para e graças à aquisição dos memes mais importantes da actualidade e, portanto, são modelos que devemos imitar; 3. a selecção a sexual para a imitação, isto é, a favor do acasalamento com os imitadores – o favorecimento para o acasalamento entre os melhores imitadores para que as prole seja, à semelhança dos seus procriadores, excelentes imitadores (selecção sexual memética); Cf. BLACKMORE, Susan – *op.cit.*, pp. 138-148

⁵⁷⁹ Cf. DENNETT, Daniel C. – *A Ideia Perigosa de Darwin*. op.cit. p. 397

conhecidos.⁵⁸⁰ Susan Blackmore acentua o poder dos memes ao afirmar que a estrutura genética da linguagem foi desenvolvida e pilotada pelos processos miméticos afim de pressionar os organismos para a fecundação e a difusão, cada vez mais fiel e por isso mais duradoira, dos sons, dos fonemas, das palavras, dos significados, que traduzem os memes. Assim, a propagação duradoira dos memes depende de dois factores: por um lado, de uma fiel replicação facilitada pela linguagem, assegurando a longevidade e a resistência à selecção memética; por outro lado, da compatibilidade, no cérebro, com outros memes complementares, possibilitando a integração e uma nova cooperação memética.

Com vista à superação da memória humana, surgiram, da pressão e competição memética, os sistemas de escrita cujas bases sonoras, os fonemas, facilitam uma maior propagação dos memes, uma maior comunicação entre eles, permitindo assim a competição entre os sistemas de escritas rivais e, portanto, mudanças no interior dos mesmos. Para além de melhorar a propagação dos memes, a escrita vem ainda aumentar a longevidade. A escrita constitui o primeiro passo para a criação de uma linguagem e a fixação dos memes a longo prazo. A história da escrita aparece assim estreitamente ligada à evolução memética: antes do surgimento da impressão, a fecundidade dos memes era lenta porque a transcrição de informações (registo de trocas, transacções financeiras, impostos, conservação dos textos religiosos para alimentar a fé das pessoas e para justificar guerras e opressões) era feita por um número de pessoas reduzidas e especializadas como os escribas; com o surgimento dos livros, do telefone, do correio, do telegráfo, da rádio e da televisão, dá-se uma evolução considerável na difusão eficaz dos memes devido à fidelidade, à fecundidade (troca) e à longevidade dos memes que essas criações possibilitam⁵⁸¹. De modo a proporcionar uma melhor conservação da integridade dos memes, aquando da competição mimética, auxiliando e superando a escrita e a impressão, desenvolvam-se tecnologias cada vez mais sofisticadas, capazes de reproduzir os códigos numéricos dos fonemas (diminuição de erro), os sinais simples e os códigos numéricos dos grafemas como as imagens (numerização da realidade), aptos à copiar instruções, à efectuar correcções e a armazenar grandes quantidades de informações (potenciais memes) em espaços reduzidos, podendo estes serem reproduzidos até ao infinito – cassete, disco, CD, DVD, Pen Drive, leitor MP3, computadores, internet, fax, fotocopiadora, etc.⁵⁸²

Como nota Daniel Dennett, cada veículo de memes pode ser um amigo ou inimigo potencial, um presente benéfico ou maléfico, que pode, tanto desenvolver capacidades,

⁵⁸⁰ Cf. DENNETT, Daniel C. – *La Conscience Expliquée*. op.cit. p. 250

⁵⁸¹ Cf. BLACKMORE, Susan – *op.cit.*, pp. 336-340

⁵⁸² Cf. DENNETT, Daniel C. – *La Conscience Expliquée*. op.cit. pp. 36-342; Cf. AYACHE, Gérard – *Homos Sapiens 2.0.*, op.cit. p. 97; Cf. BLACKMORE, Susan – *op.cit.*, p. 345

aptidões, como distrair-nos do que é essencial.⁵⁸³ Richard Dawkins comparava os memes à vírus ou parasitas que se propagam saltando de cérebro em cérebro, sem discriminação, independentemente de poderem ser úteis ou nocivos, infectando os organismos receptores, embora, como escreve Susan Blackmore, não sejam entidades obrigatoriamente destrutivos como sugere a metáfora. Elaborada à luz da selecção natural, a teoria memética, desenvolvida por Susan Blackmore, rege-se por três elementos essenciais, constitutivos, quer da replicação como diria Richard Dawkins, quer da evolução algorítmica como diria Daniel Dennett: a variação, a selecção, a retenção e transmissão – hereditariedade. Os memes são seleccionados e variam precisamente porque só alguns encontram destinatários (selecção, retenção e transmissão) e, principalmente, porque nem sempre os memes são recebidos e transmitidos conforme o original podendo, mesmo guardando e conservando as suas mais genuínas características aquando da sua transmissão à futura geração, serem ainda replicados erroneamente ou com melhorias (variação), com vista a encontrar a melhor solução para a cultura graças a adaptações diferenciais exigidas pelo meio ou contexto e da interacção com este – como acontece quando reproduzimos, por exemplo, uma canção, uma melodia, uma história ou anedota, etc. No que diz respeito à entrada de um novo meme na mente, cujo armazenamento é finito, assim como a sua posterior transmissão, esta faz-se através da competição entre memes rivais⁵⁸⁴. Geralmente, os memes recebidos sofrem variações na mente porque, uma vez alojados na mente, misturam-se com os outros memes, adequam-se ou adaptam-se a estes, aos mais antigos, criando uma nova ordem no(s) memeplexe(s). Os memes tem a propriedade de incarnar todas as formas graças a zona inerente denominada de «espaço de *design*» – «*design*» no sentido de forma organizada de modo a produzir uma funcionalidade – que representa todas as soluções possíveis de variações e adaptações⁵⁸⁵. A criatividade depende, assim, não só dos poderes de replicação ou de cópia memes, mas também do modo como os vários memeplexes rivais entre eles (alguns mais novos outros mais recentes) se associam, se recombinaem entre eles, criando assim um novo memeplexe. Em vez de imaginarmos as ideias como criações nossas, ou o nosso «Eu» como uma realidade intrínseca, autónoma, Susan Blackmore propõe concebemos as primeiras como memes autónomos e egoístas cuja evolução do espírito, do «Eu» enquanto «memeplexe», depende apenas do desejo

⁵⁸³ Cf. DENNETT, Daniel C. – *La Conscience Expliquée*. op.cit. p. 255

⁵⁸⁴ Cf. Ibidem. p. 257

⁵⁸⁵ Cf. JOUXTEL, Pascal – *op.cit.*, p. 88

destes serem copiados e para as quais apenas somos receptores físicos, veículos, transportadores de memes⁵⁸⁶.

4.1. – Memética, Informação e Consciência

Uma Explicação (Não) Fisicalista da Mente e da Cultura

Para Daniel Dennett, o espírito, ou a consciência, não só constitui um lar temporário para os memes, como resulta da criação e da acumulação criativa e competitiva dos mesmos, constantemente em transformação, precisamente devido à interacção e ao impacto que cada um deles produz nos outros memes, no seio de um memeplexe (um complexo de memes associados por uma vantagem mútua assegurando uma coerência), abrindo a realidade à dimensão da «memosfera».⁵⁸⁷ Por outras palavras, o espírito humano não passa de um «artefacto» criado pela reestruturação que os memes operam no cérebro humano de modo a torná-lo um lugar habitável.⁵⁸⁸ O cérebro aparece assim como o suporte e o espaço cuja organização (“as gruas que o formam em primeiro lugar”) assim como a estrutura (“as gruas que nele entraram nele em segundo lugar”) constituem um «çador prodigioso» explicável (não misterioso) no que diz respeito à concepção.⁵⁸⁹ A organização da consciência humana não resultou só da evolução da memética à velocidade crescente uma vez que esta última implicou a evolução genética e a plasticidade fenotípica – estratégia de auto-estimulação e de auto-manipulação que fomentaram a inculcação de hábitos e de disposições que alteram radicalmente a estrutura comunicativa do cérebro.⁵⁹⁰ Se a consciência humana, cuja arquitectura e o funcionamento é imaginada semelhante a uma «máquina virtual», é possível graças aos memeplexes existentes no cérebro⁵⁹¹, a interacção entre os memes pode ser visto em termos de processamento de uma serie de estados informacionais que se assemelham às versões múltiplas de um artigo⁵⁹². O cérebro

⁵⁸⁶ Cf. BLACKMORE, Susan – *op.cit.*, pp. 36-126

⁵⁸⁷ Cf. DENNETT, Daniel C. – *A Ideia Perigosa de Darwin*. *op.cit.* p. 354; Cf. DENNETT, Daniel C. – *La Conscience Expliquée*. *op.cit.* pp. 255-259;

⁵⁸⁸ Cf. BLACKMORE, Susan – *op.cit.*, p. 333

⁵⁸⁹ Cf. DENNETT, Daniel C. – *A Ideia Perigosa de Darwin*. *op.cit.* p. 367

⁵⁹⁰ Cf. *Ibidem*. pp. 260-261

⁵⁹¹ Cf. *Ibidem*. p. 262

⁵⁹² John Searle não concorda com a noção de meme enquanto unidade de transmissão cultural criada a partir de uma analogia com a noção de gene enquanto transmissão biológica, noção inventada inicialmente por Dawkins, referida por Dennett e explorada por Blackmore. Segundo Searle, não podemos colocar os genes e os memes no mesmo plano: enquanto que a imitação, que caracteriza a transmissão memética, constitui um processo consciente, geralmente acompanhado pela linguagem, um processo com uma finalidade envolvendo assim todo o dispositivo da intencionalidade humana, a transmissão dos genes por meio da reprodução, por sua vez, efectua-se por meio de forças brutas e cegas. Os comportamentos imitados e as ideias recebidas, associadas e integradas no memeplexe, requerem, sublinha o autor, a compreensão e interpretações variáveis (até mesmo subtilezas) para depois serem desejados e, assim, imitados. Searle também discorda de Dennett quanto à concepção da consciência, nomeadamente o seu anti-mentalismo, a negação

produz múltiplos «rascunhos», resultado do que nele acontece quando a informação atravessa as suas redes paralelas, rascunhos que se tornarão a narrativa verbal, ou escrita, que emitimos e que dá a impressão de um autor ou utilizador da máquina virtual do cérebro. É o que Daniel Dennett chama de «ilusão benigna do utilizador», ilusão essa sem localização particular. Daniel Dennett proclama assim uma desmistificação da sedutora concepção da consciência como separada do cérebro, autónoma nas suas decisões, nas suas acções, e persistente no tempo.⁵⁹³ Pelo contrário, a consciência humana, ou o «Si», não passa de uma narrativa, um produto textual de que não é a fonte. Da mesma forma que as aranhas não pensam no modo como tecem as suas teias, os seres humanos não determinam conscientemente e voluntariamente que narrativas têm de contar sobre si próprio de forma a constituírem o seu «Eu». Daniel Dennett imagina assim o «Eu» psicológico como uma ficção teórica, uma ficção robusta e útil a que ela chama de «centro de gravidade narrativa», um agente unificado por palavras, capaz de criar «teias narrativas» que, em última análise, são produtos do «Eu biológico» e do «ego egológico». Da mesma forma que o Eu biológico cria formas de protecção, de imunidade perante o outro, ou o mundo exterior, as teias narrativas, que são modos de contar histórias sobre nós para nós e para os outros, constituem formas de autoprotecção, de auto-definição, de autocontrolo do Eu como centro de gravidade narrativa.⁵⁹⁴ As teias narrativas, enquanto cadeias auto-protectoras narrativas, resultam de um processo de integração e de escoamento de palavras, de gestos,

dos dados da consciência e a afirmação de que os conteúdos intrínsecos dos estados subjectivos da consciência (sentimentos, dores, etc.) não existem sob pena de cair no obscurantismo (impossibilidade de verificacionismo de modo a testar a objectividade – behaviorismo epistemológico). Para Searle, ao remeter para a inexistência os estados subjectivos, defendendo uma abordagem da consciência na terceira pessoa (heterofenomenologia) como manda a objectividade que requer a ciência, Dennett não faz mais do que dissolver o problema da consciência. Searle pretende colmatar a lacuna dos trabalhos de Dennett argumentando que as distinções entre o mental e o físico, entre o espírito e o corpo, é menos fundamental do que as distinções entre as características reais do mundo, existentes independentemente dos observadores, tais como a força, a massa e a atracção gravitacional e outros, e as características que dependem dos observadores, tais como o dinheiro, o casamento, o governo, o direito, etc. Isto para dizer que, se as propriedades relativas ao observador apresentam uma existência que depende da consciência, a consciência em si não é relativa ao observador. Uma determinada asserção sobre a realidade pode ter um sentido epistemológico e um sentido ontológico mediante a avaliação da sua objectividade – por exemplo: uma montanha é uma entidade ontologicamente objectiva porque parte integrante do sistema natural, sendo a sua existência independente dos preconceitos do sujeito, ao contrário das dos sistemas sociais e experiências subjectivas cujas existências dependem do sujeito sendo ontologicamente subjectiva como por exemplo, as dores, as emoções e os sentimentos. Isto porque a objectividade epistémica do método, exigido pela ciência, em nada exige a objectividade ontológica da matéria, exigência cujo erro seria postular a inexistência de uma dimensão ontologicamente subjectiva da realidade. Segundo Searle, a consciência é uma característica real e intrínseca de determinados sistemas biológicos. Cf. SEARLE, John R. – *Le Mystère de la Conscience*. Trad. C. Tiercelin. Paris: Édition Odile Jacob, 1999, pp. 107-121; Cf. Ibidem. p. 219

⁵⁹³ Cf. BLACKMORE, Susan – *op.cit.*, pp. 360-362

⁵⁹⁴ A protecção dá-se através da criação de intrusos, de vírus, ou parasitas tolerados, no organismo como as bactérias nos sistemas digestivos, os ácaros, que vivem como trogloditas nos ninhos ecológicos das peles e dos corpos cabeludos, e as ténias.

de informações veiculadas por memes, memes que, em última análise, invadem e tomam conta dos cérebros e das mentes humanas.⁵⁹⁵

Para Susan Blackmore, a identidade e a consciência humana, não são tanto «uma ilusão benigna do utilizador» como diria Daniel Dennett, mas antes um «euplexo» («*moiplexe*»), uma construção temporária constituída pelos memeplexes que procura proteger uma ideia ou uma narrativa sobre o «Eu». E, deste modo, as escolhas de cada ser humano, enquanto «euplexo», são produtos da uma história genética e memética numa dada circunstância ou num determinado meio.⁵⁹⁶

Recorrendo ao computador como metáfora explicativa da mente, podemos dizer que esse Eu narrativo ou psicológico, receptáculo dos memes, é análogo a uma «máquina virtual», podendo ser visto como uma propriedade de algo que podemos comparar a um programa do cérebro, programa resultante dos hábitos culturais que a cultura impõe ao nosso cérebro.⁵⁹⁷

Daniel Dennett concebe o «estar consciente», ou o fenómeno de ilusão do «utilizador», como a execução de um programa (de computador) por parte de uma máquina viva, caracterizada pela sua complexidade. Deste modo, é frequente atribuir a Daniel Dennett a defesa de uma concepção mecanicista e fisicalista (materialista)⁵⁹⁸ da mente: “se a mente é um produto não miraculoso da evolução, então é, no sentido requerido, um artefacto e todos os seus poderes têm, em última instância, uma explicação mecânica; somos descendentes de macros e feitos de macros e nada daquilo que podemos fazer está para além dos poderes de gigantescas montagens de macros (montagem no tempo e no espaço)”.⁵⁹⁹ Está assim implícito na concepção da mente de Daniel Dennett a ideia darwiniana de que o cérebro humano é dotado de característica específica (comparando com os outros animais), que evoluíram sob pressão selectiva ao longos de seis milhões de anos aproximadamente, das quais emergem o poder da concepção mediante a transmissão cultural que se incrementa graças a linguagem.⁶⁰⁰ Defender que a explicação da mente assenta no fisicalismo, ou no materialismo, redutor («funcionalismo computacional-representacional» ou «cognotivismo») equivale a sustentar as ideias de que as faculdades do

⁵⁹⁵ Cf. DENNETT, Daniel – “Comment nous tissons notre moi”. In: DUPUY, Jean-Pierre & GRIVOIS, Henri – *Mécanismes Mentaux et Mécanismes Sociaux*. Paris: Éditions la Découverte, 1995, pp. 148-156

⁵⁹⁶ Cf. BLACKMORE, Susan – *op.cit.*, pp. 367-382

⁵⁹⁷ Cf. DENNETT, Daniel – “Comment nous tissons notre moi”. *op.cit.*, p. 156

⁵⁹⁸ O fisicalismo, ou o materialismo, defende que tudo no mundo é físico uma vez que todos os factos físicos esgotam todos os factos referentes ao mundo. O fisicalismo é verdadeiro se todos os factos positivos relativamente ao mundo supervêm logicamente e globalmente sobre os factos físicos. Se o fisicalismo é verdadeiro, uma vez que Deus fixou os factos físicos, todos os factos são fixos. Cf. CHALMERS, David – *op.cit.*, pp. 74-75

⁵⁹⁹ DENNETT, Daniel C. – *A Ideia Perigosa de Darwin*. *op.cit.* p. 369

⁶⁰⁰ Cf. *Ibidem*. p. 370

espírito não são mais do que propriedades dos sistemas que tratam a informação contida no mundo físico e de que o espírito é essencialmente o modelo da faculdade de modelizar. Entende-se por «modelo», uma abstracção, uma idealidade, muitas vezes formalizada e matematizada, sintetizadora de um sistema de relações entre fenómenos e elementos que incarna, elementos cuja identidade e natureza é, até certo ponto, indiferente, permutável, substituível por outros elementos análogos ou diferentes, sem que o modelo seja alterado. O modelo é, portanto, autónomo porque independente da realidade fenomenal e, em primeira e última análise, surge como uma imitação do pedaço da realidade que merece ser imitado. Na sequências de tais afirmações, abraçadas pelas ciências cognitivas, conhecer – isto é, reproduzir, representar, repetir e simular – resume-se à construir modelos dos fenómenos para depois, efectuar sobre estes, manipulações reguladas.⁶⁰¹

A concepção fisicalista da consciência de Daniel Dennett encontra-se, de alguma forma, em continuidade com o ambicioso projecto da inteligência artificial e das ciências da cibernética, o berço da ciências cognitivas, projecto, como referimos acima, alimentado pela indústria bélica desde a Segunda Guerra Mundial, nomeadamente com os contributos fundadores dos pais da informática, Alan Turing, John Von Neumann e Robert Wiener: o projecto do «Homem Máquina», uma máquina que, não só, executasse, repetisse, reproduzisse continuamente as tarefas, as funções e os movimentos humanos como também fosse capaz de imitar, simular ou até mesmo espelhar, o homem, reduzindo este último ao seu aspecto meramente mecânico e, conseqüentemente, procurando elevar a máquina ao reino da complexidade própria dos organismos vivos. Por detrás desta ambição, está, escreve Gérard Chazal, a assombração cultural da intuição grega, que o Cristianismo herdará, inauguradora de uma antropologia do artifício a qual encara o trabalho como algo contra a natureza, ou a essência, do homem, intuição que tão bem se associa ao desejo de indiferenciação próprio dos homens, desejo simultaneamente fascinante e aterrador de ver os homens a serem confundidos, substituídos por máquinas de semelhante complexidade. Se para Aristóteles, o homem tenderá sempre a escapar ao trabalho e ao esforço físico, uma vez que não é feito para os mesmos, o Cristianismo guarda a ideia de que o trabalho é um castigo, um sofrimento necessário à remissão do pecado com o axioma «ganharás o pão com o suor do teu rosto». Por outro lado, a noção de «Homem Máquina», introduzida na cultura por La Mettrie, o defensor de que a alma é uma ilusão criada pelos dispositivos mecânicos do corpo – visão mecanicista e fisicalista do homem –, foi, em parte, herdada pela ideia formulada por Descartes – que ironicamente,

⁶⁰¹ Cf. DUPUY, Jean-Pierre – *Aux Origines des Sciences Cognitives*. op.cit. pp.18-28

pode atribuir ao adepto do dualismo, a qualidade de um precursor da «metafísica do autómato» – segunda a qual o corpo seria como uma estátua ou máquina de terra, uma extensão do espírito, na qual Deus, talentoso mecânico e geómetra, teria colocado peças necessárias para o funcionamento dos órgãos, imitando assim as funções imaginadas pelo espírito. Das influências mecanicistas e das dificuldades que encontra o dualismo cartesiano, nascerá a noção de «autómato espiritual» partilhada por Malebranche, Espinoza e Leibniz. Existe, assim, no coração da cultura ocidental, um desejo visceral de fabricar copias dos homens através da construção mecânica, quer através da criação de autómatos capazes se mover independentemente da intervenção humana para poderem reproduzir as formas de vida exteriores do seres humanos, quer simulando a função biológica interna destes últimos e a sua capacidade ou o seu poder intelectual.⁶⁰² Recordamos que, para Alan Turing – conhecido pela concepção da «máquina de Turing» que, enquanto calculadora aritmética e simbólica, constitui o modelo do pensamento simbólico –, o computador poderia ser considerado «pensante» se fosse programado⁶⁰³ com uma capacidade de memória suficiente para poder participar com humanos no jogo da imitação (simulando os erros humanos, produzindo comportamentos diversos), concedendo ao interrogador não mais de setenta por cento de hipóteses de proceder a identificação exacta (se é humano ou um engenho) depois de cinco minutos de interrogatório⁶⁰⁴. Nesta óptica, conhecer não é somente calcular mas sobretudo simular e, concludentemente, a definição funcionalista do espírito passa a ser *a simulação da faculdade de simulação* – forma de modelização que consiste em reproduzir o funcionamento de um sistema sobre um computador.⁶⁰⁵ John Von Neumann guarda uma certa reserva quando se trata de comparar máquinas aos organismos vivos embora esta pode tornar-se frutuosa para a compreensão do que é o humano: se um autómato fabricasse outros autómatos é naturalmente provável que os autómatos construídos seriam menos complexos do que o autómato inventor – se A pode produzir B, então A deve conter uma descrição completa de B; no caso dos organismos vivos, isso não acontece uma vez que estes são gerados por outros sem perder complexidade em relação a eles mas, ainda, podendo, em alguns casos, aumentá-la devido às pressões exercidas pelo

⁶⁰² Cf. CHAZAL, Gérard – "La Pensée et les Machines". In : VON NEUMANN, John – *Théorie Générale et Logique des Automates*. Trad. J.-P. Auffrand. Seyssel: Editions Champ Vallon, 1996, pp. 20-25

⁶⁰³ Entende-se por «programa», uma sequência ordenada de instruções, estruturada de modo a que a execução sucessiva destas mesmas instruções conduzem a máquina à realização de uma tarefa determinada. A programação pressupõe uma memória, um espaço material de armazenamento de instruções, e um código no qual estas se inscrevem para por ele serem tratadas, expressas e manipuladas. Ao garantir o desenvolvimento das instruções e a execução do comando no tempo de forma independente em relação ao utilizador, a programação originará o conceito de «máquina universal». Cf. Ibidem. pp. 27-30

⁶⁰⁴ Cf. TURING, Alan – *La Machine de Turing*. Trad. J. Basch et P. Blanchard. Paris: Éditions du Seuil, 1995, pp. 148-159

⁶⁰⁵ Cf. DUPUY, Jean-Pierre – *Aux Origines des Sciences Cognitives*. op.cit. pp. 31-32

processo evolutivo⁶⁰⁶. Perante a ideia de uma máquina pensante, e que pudesse se confundir com o homem, é desperta, geralmente, nos homens duas reacções opostas que estão no coração dos debates da filosofia da mente e das ciências cognitivas: ou aceitamos a ideia, por vezes sentida como humilhante, de que o homem não passa de uma máquina mesmo se somos incapazes de descrever em termos físicos a totalidade do seu funcionamento; ou acreditamos que o meramente mecânico nunca terá acesso aos segredos da alma postulada⁶⁰⁷. Todavia, como nota Jean-Pierre Dupuy, se é verdade que a cibernética pensa a ciência do espírito numa terminologia eliminacionista, ou não mentalista, uma vez que rejeita a explicação científica os estados mentais que a psicologia comum, ou ingénua, traduz por desejo, crenças, vontades, intenções, etc., ela não deve ser vista exclusivamente como redutora se considerarmos que, no gesto de assimilação do homem à máquina, a máquina não é mais do que um modelo⁶⁰⁸.

Embora o fisicalismo de Daniel Dennett deva muito aos importantes estudos da cibernética e da inteligência artificial (Wiener e Rosenblueth), assumidamente não mentalista ou eliminativista, o filósofo americano torna-se menos materialista ao tentar demonstrar como os memes e, portanto, os hábitos culturalmente transmitidos enquanto instruções a imitar, podem transformar o sistema operativo ou a arquitectura computacional, o *hardware* geneticamente concebido do cérebro humano, tornando este mais potente, abrindo assim uma brecha entre o físico e o mental.⁶⁰⁹ A consciência na acepção de Daniel Dennett constitui uma espécie de máquina virtual, um programa do cérebro chamado «máquina joyciana», que resulta da junção de circuitos cerebrais rearranjados com, por um lado, os memes e, por outros, com as experiências, ou explorações, individuais⁶¹⁰. Daniel Dennett imagina a produção da linguagem na consciência como consequente de um estado de «*phandemonium*», uma torrente de produtos verbais emergentes de milhares de demónios fazedores de palavras: as mensagens, assim como qualquer intenção de comunicação, surgem através de um tratamento rápido e gratuito de informação, tratamento que se assemelha à concorrência caótica de múltiplas ordens – palavras, expressões, construções gramaticais com os seus próprios sons, as suas próprias significações e associações – proferidas por vários demónios anónimos rivais e oportunistas, ordens ou actos de linguagem que podem ser ou executados, ou nunca ver a luz do dia, ou rejeitados por opção e, por isso, conscientemente. A comunicação, ou a

⁶⁰⁶ Cf. VON NEUMANN, John – *op.cit.*, pp. 95-96

⁶⁰⁷ Cf. CHAZAL, Gérard – *op.cit.*, p. 23

⁶⁰⁸ Cf. DUPUY, Jean-Pierre – *Aux Origines des Sciences Cognitives*. *op.cit.* p. 41

⁶⁰⁹ Cf. DENNETT, Daniel C. – *A Ideia Perigosa de Darwin*. *op.cit.* p. 341

⁶¹⁰ Cf. DENNETT, Daniel C. – *La Conscience Expliquée*. *op.cit.* p. 286

intenção de comunicação, aparece simultaneamente como causa e efeito do processo que as envolvem: elas emergem como produtos que serão critérios de medida de outras implementações de intenções.⁶¹¹ Com isto, da mesma forma que podemos contestar o reducionismo atribuído à memética, podemos discordar do reducionismo frequentemente atribuído à concepção naturalista da consciência de Daniel Dennett: mesmo se a memética se fundamenta no neo-darwinismo, adoptando, das teorias neo-darwiniana da sociedade e da cultura, a ideia segunda a qual a cultura é um substrato de dinâmica evolutiva análoga a dos genes, ela é, no entanto, autónoma em relação a estes últimos. Ora, se os memes são replicadores diferentes dos genes e se a evolução da cultura manifesta-se como autónoma em relação a teoria da evolução darwiniana, devemos inferir que não existe propriamente um reducionismo.⁶¹² É interessante referir, na senda de Jean-Pierre Dupuy, que a concepção da consciência de Daniel Dennett faz um certo eco à compreensão da dinâmica social de René Girard, ao imaginar, na consciência, a ocorrência de situações de crise e de rivalidade entre os diabretes que são os memes, até porque é frequente, na obra de Daniel Dennett, o uso de metáforas sociais, políticas e eleitorais: a emergência do «si» a partir de processos constitutivos da vida do espírito, escreve Jean-Pierre Dupuy, assemelha-se à passagem do estado de multidão – multidão de estados mentais, de configurações neuronais – ao estado de comunidade política organizada, munindo-se, de um representante – o *Head of Mind* desempenha o mesmo papel que o *Head of State*; no cenário oferecido por Dennett, existem crises, rivalidades entre potenciais representantes que desejam e disputem o poder⁶¹³.

Podemos ainda acrescentar, recorrendo aos estudos de David Chalmers, que a noção de meme como a concebe Daniel Dennett, refere-se tanto à uma concepção fenomenal da consciência, isto é, consciência enquanto experiência sentida («*éprouvée*») singularmente pelo sujeito (a qualidade fenomenal – «*qualia*») e abordável na primeira pessoa – a sensação e a crença inflacionista⁶¹⁴ –, como à concepção psicológica da consciência à qual constitui a base causal ou explicativa do comportamento (relação com o meio circundante) e a capacidade de reportar verbalmente a informação, os estados mentais, e de aceder a estes através da introspecção, tratável na terceira pessoa – o

⁶¹¹ Cf. Ibidem. pp. 297-312

⁶¹² Cf. GUILLO, Dominique – *op.cit.*, p. 11

⁶¹³ Cf. DUPUY, Jean-Pierre & GRIVOIS, Henri – "De la Psychose à la Panique (Introduction)". In: DUPUY, Jean-Pierre – *Mécanismes Sociaux, Mécanismes Mentaux*. Paris: Éditions la Découverte, 1995, p. 15

⁶¹⁴ Este tipo de crença requer a experiência consciente que possibilita o acreditar verdadeiramente numa proposição particular. Cf. CHALMERS, David – *op.cit.*, p. 43

despertar (*«awakeness»*), a memória, a crença deflacionista,⁶¹⁵ a categorização, a consciência de si,⁶¹⁶ a atenção,⁶¹⁷ a (a-)percepção, o controlo voluntário do comportamento,⁶¹⁸ o conhecimento⁶¹⁹ e a aprendizagem.⁶²⁰ Isto significa que, apesar da necessidade da distinção, estes mesmos estados conscientes, próprios da consciência psicológica, não deixam de possuir uma certa «experiência» ou sensação qualitativa que não pode ser definida funcionalmente; significa ainda que, se os estados conscientes desempenham diversos papéis funcionais e causais, a consciência não pode ser definida pelos seus papéis causais.⁶²¹

Para David Chalmers, a noção de consciência é correlativa da noção de apercepção e, deste modo, uma teoria da consciência não se constrói sem a segunda. Entende-se por «apercepção», um estado no qual a informação é directamente disponível (consciência fenomenal) para, quando acedida, ser utilizada num relatório verbal e, mais exactamente, no controlo global, isto é, no controlo deliberado de uma grande variedade de processos comportamentais (consciência psicológica). Fala-se de «indicador de primeira ordem» para designar o conteúdo dos estados cognitivos (crenças) correspondentes aos estados perceptivos (apercepção) que, embora nem sempre é acedido pelo agente, constitui um estado dotado de uma informação disponível, acessível, susceptível de desempenhar um papel no sistema cognitivo. Os indicadores de primeira ordem, produtos imediatos de processos introspectivos e, por isso, considerados conteúdos representacionais mas não conceptuais, podem ser contraditos por juízos de primeira ordem aquando da integração racional dos referidos indicadores num todo coerente. Existem, no entanto, indicadores de primeira ordem fenomenais, estados de percepção sublimais que escapam aos conteúdos da consciência e da experiência.⁶²² Chalmers e Dennett parecem estar em sintonia uma vez que, para ambos, a consciência depende dos conteúdos que, usando as palavras de Dennett,

⁶¹⁵ Este tipo de crenças é puramente psicológico, prescindindo assim da experiência consciente. Cf. Ibid.

⁶¹⁶ Cf. Ibidem. p. 52

⁶¹⁷ Uma pessoa é consciente de algo, precisamente quando presta atenção, isto é, quando uma porção importante dos seus recursos cognitivos é dedicada ao tratamento de informações pertinentes. Podemos estar fenomenalmente conscientes de algo sem prestar propriamente atenção como o testemunham as margens do campo visual. Cf. Ibid.

⁶¹⁸ Um acto comportamental é consciente quando este acto é executada deliberadamente e de forma apropriada por um pensamento anterior. Cf. Ibid.

⁶¹⁹ Uma pessoa é consciente de um facto ou de uma coisa quando conhece este último. Cf. Ibid.

⁶²⁰ Para Chalmers, explicar a aprendizagem não é mais do que explicar a adaptação do sistema, isto é, a adaptação das suas capacidades cognitivas às circunstâncias e aos estímulos novos e variados, não requerendo assim nenhuma capacidade fenomenal. Cf. Ibidem. pp. 32-51

⁶²¹ Cf. Ibidem. pp. 157-158; Considerando a possibilidade lógica dos zumbis, podemos dizer que estes poderiam ter algumas consciência psicológica – estar acordado, reportar informações sobre os seus estados internos, prestar atenção sobre os diversos espaços em que se encontra, etc. – mas nenhuma das suas funções será acompanhada de uma «experiência consciência», isto é, de nenhuma sensação fenomenal. Cf. Ibidem. pp. 146-147

⁶²² Cf. Ibidem. pp. 325-327

perseveram e monopolizam recursos durante um tempo suficiente para produzir efeitos típicos e sintomáticos sobre a memória, o controlo de comportamentos, e outros. O que distingue Chalmers de Dennett, segundo o primeiro, é que se a consciência acompanha-se da «gloria cerebral», como diz Dennett, esta última é verdade quando encarada como «potencial». Isto significa que, em Chalmers, não se exige que o conteúdo, ou a informação, desempenha automaticamente o seu papel no controlo global mas simplesmente que esta informação deve estar disponível para a referida finalidade.⁶²³ Todavia, se concordamos com a dimensão misteriosa atribuída pelos memeticianos à noção de «meme» – mesmo se Dennett acredita que uma explicação da consciência deixará de ser, mais cedo ou mais tarde, um mistério –, esta pode eventualmente ser assistida por uma explicação não reducionista da consciência que, no entanto, deve estabelecer critérios funcionais que permitem determinar o surgimento da consciência.⁶²⁴ David Chalmers propõe assim um «funcionalismo não redutor» como «proto-teoria» explicativa da consciência na qual a noção de informação, entendida no sentido da primeira cibernética (Claude Shannon) desempenha um papel fundamental, estando esta presente tanto no mundo físico como no mundo fenomenal⁶²⁵. Chalmers constata que, embora seja mais fácil e comum conceber a informação que está contida no mundo, precisamente através da sua realização física, podemos encontrá-la também no âmbito da fenomenologia se caímos na conta de que existem configurações («*patterns*») naturais de similaridade e de diferenças entre estados fenomenais que produzem a estrutura do espaço informacional – por exemplo, a experiência de uma cor qualquer (verde, amarelo, vermelho...) corresponde a um local determinado do espaço informacional abstracto dotado de uma estrutura relacional tridimensional, realizado pelo espaço fenomenal; experiências mais complexas, como no caso da experiência perceptiva de uma tela, intervêm espaços informacionais dotados de uma estrutura combinatória de um *continuum* bidimensional no qual cada elemento possui uma estrutura (pelo menos) tridimensional de um espaço de cor simples. Assim, a particularidade da informação, ou mais exactamente do tratamento da informação, segundo Chalmers, é que este apresenta tanto um aspecto físico como fenomenal se considerarmos que em cada estado fenomenal existe um estado informacional, realizado igualmente no

⁶²³ Cf. Ibidem. p. 321

⁶²⁴ Em oposição a uma explicação reducionista da consciência segundo a qual a consciência não passa de um procedimento funcional que deve ser explicado. Cf. Ibidem. p. 321

⁶²⁵ Chalmers identifica algumas leis das quais parecem resultar a conexão entre a consciência e os processos físicos na medida em que a consciência sobrevém (depende) do físico: o princípio de coerência que faz a ligação entre a consciência e a apercepção (disponibilidade global), o princípio de coerência estrutural que une a estrutura da consciência à estrutura da apercepção e o princípio de invariante organizacional. Mas segundo o autor, nenhum destes princípios são fundamentais e podem constituir uma teoria última da consciência. Cf. Ibidem. pp. 385-390

sistema cognitivo cerebral e vice-versa, isto é, quando existem espaços informacionais fisicamente realizados eles também o são fenomenologicamente⁶²⁶. Podemos então avançar com a ideia de que a noção de consciência enquanto conjuntos de memplexes, os quais contém estados informacionais simultaneamente físicos e mentais, apresenta-se como uma entidade cultural (nível superior), permitindo assim experiências conscientes tão diversas quantas as culturas existentes, que, embora apresentam uma assimetria epistémica que lhe confere uma dimensão misteriosa até pela complexidade da noção de meme, elas não deixam de possuir propriedades que supervêm (implicar factos do...) naturalmente,⁶²⁷ de um suporte com propriedades físicas e biológicas (nível inferior ou fundamental) da mente, compatível quer com o funcionalismo não redutor, ou materialismo não redutor, que exclui a possibilidade da criação artificial da consciência. Entende-se por «materialismo não redutor» a tese segunda a qual as propriedades mentais supervêm sobre as propriedades físicas e, sendo assim, não poderia existir diferenças mentais sem diferenças físicas, apesar das referidas diferenças mentais não estarem necessariamente associadas, dependentes das referidas diferenças físicas.⁶²⁸

Seguindo a linha de pensamento dos memeticianos, se consideramos que um determinado comportamento, orientado para um objecto desejado, resulta de um processo de cópia, de imitação de um outro comportamento causado pela interacção de memes, ou por configurações causais de um determinado memplexo («organização funcional»), interacção que está na origem das crenças e dos desejos, deveríamos enquadrar a teoria dos

⁶²⁶ Cf. Ibidem. pp. 391-396

⁶²⁷ David Chalmers distingue a superveniência lógica da superveniência natural. A superveniência lógica vai ao encontro da ideia de que, se Deus quisesse, Ele poderia ter criado (hipoteticamente) um mundo logicamente possível, isto é, um mundo onde o possível só encontra obstáculos na contradição conceptual. Por exemplo, Deus poderia ter criado um mundo onde existisse telemóveis volantes mas não um mundo onde existisse uma «fêmea-macho». A superveniência lógica parece aplicar-se às inúmeras situações imaginadas em obras de ficção científica que criam mundos fisicamente idêntico ao nosso mas com ingredientes não físicos adicionados, ausentes no nosso mundo, como por exemplo, mundos anti-gravitacionais, máquinas em perpétuo movimento, anjos, ectoplasmas, fantasmas, etc. A superveniência natural, ou simples, é mais fraca do que a precedente porque circunscreve-se a possibilidade empírica real dando assim conta das perfeitas e sistemáticas correlações existentes entre dois conjuntos de propriedades no mundo natural. Uma situação naturalmente possível (situação actual ou contrafactual) é uma situação que poderia produzir-se, quer no presente, quer no futuro, no mundo natural se as condições para tal existirem – possibilidade «nómica» ou «nomológica» (do grego, «*nomos*», lei). Por exemplo: a pressão de um mol de gás sobrevém da sua temperatura e do seu volume. Pois, no mundo actual, é empiricamente impossível que dois moles de gases, distintos podem ter a mesma temperatura e o mesmo volume mas pressões diferentes. Deste modo, um grande número de situações logicamente possíveis não são naturalmente possíveis. Chalmers fala ainda de uma superveniência metafísica que se baseia, nem na necessidade lógica, nem na necessidade natural, mas apenas na necessidade, a necessidade (*a posteriori*) metafísica como diria Saul Kripke. Cf. Ibidem. pp. 63-66

⁶²⁸ Cf. ENGEL, Pascal – "Qui a peur du Réductionnisme? (Préface à l'édition Française)". In: KIM, Jaegwon – *La Philosophie de l'Esprit*. Trad. D. Michel-Pajus, M. Mulcey et Ch. Théret. Paris: Les Éditions d'Ithaque, 2008, p. XIII

memes desenvolvida por Blackmore na teoria da mente reconhecida como funcionalismo⁶²⁹ quando observada no âmbito da filosofia da mente. No que se refere aos estados subjectivos, ou aos estados mentais, como os estados subjectivos das dores físicas consequentes de feridas, o funcionalismo explica estes como sendo estímulos de entrada que causam estados físicos no sistema nervoso, estados físicos que causam determinados comportamentos, uma saída física. Mais exactamente: as dores, assim como a consciência, acabam por serem reduzidas de forma eliminativa aos estados físicos funcionalmente organizados. No contexto do funcionalismo, os estados físicos que entram no sistema nervoso assemelham-se a estados de tratamento de informação computacional. Deste modo, estaríamos diante de uma concepção da mente e da consciência enquanto «programa de computador» ou enquanto «informação», entendida no sentido largo da teoria da informação, «a diferença que faz a uma diferença», não tendo assim qualquer lugar específico no cérebro. Todavia, o facto de um determinado conteúdo informacional, sob a forma de meme, poder ou não ser copiado, imitado pelo agente, através da linguagem e da comunicação, possibilitando mudanças de visões de mundo e formas de vida, sugere, como diria John Searle, que a informação apresenta uma dimensão relativa ao observador sendo portanto ontologicamente e epistemologicamente subjectiva. Tratamos assim de realçar que, no cerne da noção de meme e de memeplexe, reside um fenómeno que excede o materialismo⁶³⁰, o funcionalismo e o fisicalismo redutor,⁶³¹ adequando-se assim à teoria da mente conhecida por «fisicalismo não redutor» exaltando uma irreduzibilidade da consciência que prescinde de qualquer dualismo. A noção de meme parece integrável quer numa aproximação, ou explicação, da mente, por via de um funcionalismo, ou materialismo, não redutor, como o «monismo anómalo» de Donald Davidson que reuniu

⁶²⁹ Para a filosofia contemporânea, o funcionalismo é a tese segunda a qual os estados mentais são estados funcionais e os estados funcionais são estados físicos. Os estados funcionais, quer tomados como mentais (metafísicos), quer considerados como físicos (neurofisiológicos), só se definem enquanto tal em virtude das conexões ou relações causais entre si, dentro de um sistema mais amplo de processamento de informação. As crenças e os desejos resultam assim de configurações relacionais de causa à efeito, isto é, de uma boa organização funcional. Cf. SEARLE, John R. – *op.cit.*, pp.146-147; Cf. MAJOR, João Carlos – *Recriar o (Ser) Humano. Crítica da Razão Cognitiva no Contexto da Evolução Cultural do Ocidente*. Braga: Edições Sapientiae, 2008, p. 86

⁶³⁰ Entende-se por «materialismo», a negação ou a eliminação da existência de coisas ou características mentais exteriores ao mundo material e metafisicamente diferentes deste último. Cf. SEARLE, John R. – *op.cit.*, p. 218; Com a eliminação dos estados mentais, o materialismo eliminatista, ou naturalismo materialista, pretende dissolver, eliminar não só conceitos oriundos da psicologia do senso comum, como também todo o tipo de ontologias explicativas de carácter dualista e substancialista em prol de uma teoria puramente científica. Cf. MAJOR, João Carlos – *op.cit.*, pp. 90-91

⁶³¹ Apesar da complexidade que caracteriza os seres humanos, esta teoria defende “que o mental é um estado do físico e que a nossa vida psíquica pode ser reduzida ao produto de uma série de eventos físicos, químicos e eléctricos que ocorrem no nosso cérebro e em todo o corpo, o que cada vez mais parece ser corroborado pelas investigações que colocam de manifesto a influência do orgânico nos nossos estados mentais, pensamentos, emoções e afins”. Ibidem. p. 89

nos últimos trintas anos mais consenso, quer por um reducionismo à maneira de Jaegwon Kim, fervento crítico de Davidson, um «quase-fisicalismo» que despoletou o surgimento de outras formas de reducionismo no debate filosófico. Relembramos que a concepção do «monismo anómalo» de Donald Davidson encontra a sua eficácia na conciliação de um materialismo ontológico, ao defender que todos os acontecimentos mentais particulares são acontecimentos físicos particulares, e um dualismo explicativo, a ideia de que as explicações mentais não são redutíveis às explicações físicas e de que as primeiras, ao contrário das segundas, não são causais nem se regem por leis determinadas. O quase-fisicalismo de Kim Jaegon concebe a existência de realizações típicas de propriedades mentais nas propriedades físicas sem que existem leis determinadas em ambos os domínios, mas podendo haver reduções locais. Trata-se de um quase-fisicalismo, ou de um fisicalismo falhado, porque admite-se a impossibilidade de uma redução dos *qualia* e das propriedades fenomenais.⁶³²

Acrescentamos ainda a ideia de que, se noção de «meme» consiste fundamentalmente numa unidade de informação transmitida por imitação, o meme tem algo da «diferença que faz diferença», diferença que, como um vírus, advém, para desarranjar, disseminar, desconstruir as hierarquias instáveis dos memeplexes – armazenados quer na mente, quer num objecto como um livro, um texto, declarações, constitutivos de um sistema, de uma cultura, etc. –, invertendo, subvertendo, as micro-hierarquias constituídas pelos memes binominais e diferenciais, entidades autónomas, pandemoníacas e, por isso, imprevisíveis e singulares. Arriscamos avançar com a ideia de que uma possível propriedade dos memes é precisamente o efeito desconstrutivo quando instalado na consciência se considerarmos que a desconstrução, segundo Jacques Derrida, é um movimento, um impulso destabilizador que advém no interior de uma estrutura, uma construção, cujo funcionamento e a fundamentação são postas em causa.

Assim, identificamos o meme como um possível movimento encarado como virulento, parasitário, disseminante, porque subversivo, no interior do organismo, ou de uma organização, aqui um memeplexe, aspirando à regeneração e à reconstrução. Se considerarmos a desconstrução como uma propriedade do meme, teremos de atribuir duas outras propriedades intrínsecas ao meme, propriedades normalmente associadas à desconstrução: a imitação, a replicação ou reprodução diferencial do conteúdo informacional, ou das unidades culturais, e a ex-apropriação, isto é, a simultânea apropriação e desapropriação por parte do meme de um espaço ou lugar cerebral que, em

⁶³² Cf. ENGEL, Pascal – "Qui a peur du Réductionnisme ? (Préface à l'édition française)". In: KIM, Jaegwon – *op.cit.*, pp. XIII-XIV

última análise, é um lugar mental e virtual e, por isso, não é um lugar propriamente dito – alusiva a «*khôra*» derridiana. O meme pode ser visto como um vírus, uma anomalia, um estrangeiro, um invasor, um assaltante, um detractor, que se instala em cada cérebro por onde passa obrigando cada um destes à guarida, ao asilo, à hospedagem e, portanto, a uma certa generosidade. Se a desconstrução pode ser vista como uma propriedade do meme uma vez que possibilita a desconstrução dos memeplexes (e da cultura), o meme constitui o meio através do qual a natureza e a cultura nos aparecem como não redutíveis à lógica do egoísmo e do sacrifício, conferindo à natureza e à cultura uma dimensão mais espiritual.

4.2. – O Meme Egoísta e o Paradoxo da Estratégia do Altruísmo

Da (Im-)Possibilidade do Dom à Imitação do Comportamento Virtuoso

A ideia de que a selecção memética favorece os memes que se reproduzem fielmente e em maior número, sendo potenciais memes de longa duração, faz do meme uma entidade entendida como egoísta porque visa essencialmente à sobrevivência. Contudo, Daniel Dennett introduz, no processo de propagação e de sobrevivência dos memes, um outro aspecto imprescindível, tão importantes como os evidenciados pela selecção: a capacidade de fomentar no agente uma visão benéfica da realidade, visão que desperta, no agente, estima e interesse pelo meme que aparece como benigno.⁶³³ Na mesma linha, Blackmore vai argumentando no sentido de que o meme que melhor se propaga é aquele que desencadeia comportamentos, atitudes, práticas que suscitem admiração nos agentes, receptores e emissores de memes. Por outras palavras, podemos dizer que os memes que despertam admiração nos outros são memes desejados, ambicionados ou cobiçados, precisamente porque com eles nos identificamos. Esta tendência explica-se pelo facto do ser humano manifestar uma certa carência ontológica, identificável na necessidade de serem aceite, admirado, desejado e reconhecido sendo, esta carência ontológica, qualificada de manifestação narcisista. As pessoas são admiradas, invejadas ou indiferentes aos olhos dos outros conforme os memes que emitirem. A hospedagem de um meme é sentida, experimentada pelo organismo destinatário como prazer, satisfação ou bem-estar. Para que um meme seja recebido e hospedado na mente, é preciso que o meme emitido seja assimilável aos conjuntos de memeplexes que constituem o grande memeplexe que, temporariamente, habita a nossa mente. Para que um meme seja assimilável, integrável num memeplexe, é necessário que o receptor perceba nele alguma novidade que o seduza mas também alguma familiaridade que permite a adopção. O meme recebido é familiar quando

⁶³³ Cf. DENNETT, Daniel C. – *La Conscience Expliquée*. op.cit. p. 220. Cf. Ibidem. p. 253

identificável, coerente, com o memeplexe receptor, obedecendo assim ao princípio de coerência, fundamental ao pensamento e à acção. Ora, este princípio de coerência nos conjuntos de memes é tão essencial que ele é a principal causa da emergência na mente de memes não copiados mas gerados a partir do próprio sistema de forma a colmatar incompatibilidades, desequilíbrios internos aos memeplexes, dissonâncias cognitivas, quando confrontados com acontecimentos imprevisíveis, difíceis de conciliar com outros memes, crenças adquiridas, desejos e expectativas. Assim, cada meme assimilado pode ter um papel invasor, parasitário, subversivo, transformador e, por isso, desconstrutor, dentro da hierarquia dos memeplexes forçada a recebê-los, conforme a sua intensidade informacional, isto é, o seu grau de improbabilidade, produzindo, na mente, um acontecimento (relativo) identificável, quer no gesto, na palavra, na expressão ou no estilo singular, quer numa nova forma de ver e de estar no mundo, que, por sua vez, serão transmitidos, copiados, propagados em várias mentes.

Na perspectiva de Susan Blackmore, os comportamentos mais admirados são os comportamentos úteis mas igualmente os cooperativos, generosos e altruístas. Admiramos, estimamos pessoas empáticas, simpáticas agradáveis, amáveis, generosas, ou apreciáveis pelas qualidades (morais, estéticas ou intelectuais) que exibem. Reconhecemos um comportamento altruísta, quando este beneficia uma outra criatura através do sacrifício do agente que manifesta tal atitude.⁶³⁴ Nesta óptica, porque admiramos nas pessoas a qualidade de ser inteligente, de ser belo ou atraente, de ser generoso, isto é, de fazer coisas úteis para a sociedade em geral, a estratégia memética poderia ser traduzida nos imperativos «copia os memes admiráveis», isto é, «copia os memes altruístas», «copia os memes belos», «copia os memes inteligentes» e «copia os memes bons». Em última análise, se as referidas qualidades são probabilidades de sucesso, uma outra máxima memética seria «imita os memes de sucesso (precisamente, os belos, os bons, os inteligentes e os úteis)». E, porque os memes enunciam mensagens, conjuntos de instruções a serem imitados por outrem, as referidas fórmulas poderiam ser «imita as pessoas admiráveis», «imita as pessoas que são boas», «copia os comportamentos altruístas», «imita pessoas belas e desejadas» para assim te tornar igual a elas. A estratégia do meme para certificar a sua propagação é fomentar no receptor uma impressão de altruísmo. Quanto mais um meme conferir a uma pessoa a aparência de bem-fazer e de generosidade, mais hipóteses haverá que essa mesma pessoa

⁶³⁴ Entre alguns exemplos retirados da natureza: dar comida a um outro animal; enviar um sinal de alarme arriscando a sua própria vida; combater um inimigo para impedir que o mal chegue a outros animais. Cf. BLACKMORE, Susan – *op.cit.*, p. 245

seja imitada e que os memes, a ela associados, sejam propagados.⁶³⁵ Portanto, mais do que o cérebro ou uma mente como veículo dos memes, é necessário «modelos», pessoas exemplares, cuja singularidade exerce um certo fascínio sobre o outro, despertando assim a admiração fundamental para que o modelo seja objecto de desejo e sujeito de imitação, de inspiração e de produção de sentido. A singularidade e a exemplaridade do «modelo» encontram-se mais significativamente na narrativa testemunhal, ou no testemunho, discurso cuja particularidade está numa sedução e estetização feita a partir do compromisso ético com a verdade e com o segredo e o mistério que envolve a tendência para a universalização da palavra particular, singular, proferida pela testemunha. A regra a reter, segundo Blackmore, é que quanto mais difundido e poderoso for o meme do altruísmo, mais as pessoas passarão a identificar-se com pessoas altruístas, sendo o altruísmo uma porta aberta para a influência e o contágio dos memes. O facto do altruísmo ser mais uma estratégia eficaz ao serviço da difusão dos memeplexes constitui a razão pela qual o altruísmo, mesmo quando egológico porque meramente aparente, é um comportamento dificilmente inextinguível nas culturas humanas. Ora, da astúcia do egoísmo, própria de um primeiro momento da evolução memética, surge o meme do altruísmo mais puro e desinteressado que se manifesta no comportamento, mesmo que ocasionalmente.⁶³⁶ A ideia de que existe um fenómeno de substituição do meme egoísta pelo meme altruísta, gerador de comportamento moralmente bom assim como de valores – a solidariedade, a bondade, a verdade, a justiça, etc –, por meio de um poder replicativo idêntico na sua base àquele que permitiu o desenho biológico, só pode enfraquecer a visão luciferina da realidade esboçada por Bloom.

Se a noção de meme integra o fenómeno de imitação, origem da hominização e da edificação das culturas, é bem possível que uma outra propriedade do meme seja o que René Girard denomina de «desejo mimético», o desejo de algo sugerido pela imitação: o desejo mimético depende da replicação dos memes exigindo assim do cérebro competência cada vez mais sofisticadas que, por sua vez, serão reproduzidos pelas gerações futuras através da selecção dos melhores imitadores, os mais aptos a garantirem a sua sobrevivência e a sua descendência genética.⁶³⁷ Esta última posição alinha-se à concepção internalista da acção, representada por autores como Donald Davidson e Bernard Williams e defendida pela maioria dos filósofos contemporâneos, que sustenta a tese de que toda a razão de agir deve estar ligada, de qualquer forma, à motivação do agente ou a um desejo

⁶³⁵ Cf. Ibidem. p. 271

⁶³⁶ Cf. Ibidem. pp. 255-282

⁶³⁷ Cf. Ibidem. p. 85

por satisfazer (que por sua vez sustentam princípios gerais de acção, valores e interesses), sob pena de agir «irracionalmente».⁶³⁸

Esta posição de Susan Blackmore reenvia a descontinuidade existente entre as noções de genes e de memes: não se trata tanto de dotar os seres humanos de um verdadeiro altruísmo, de uma real moralidade, de uma consciência moral autónoma, de uma essência espiritual e religiosa suficientemente forte para ultrapassar o egoísmo dos genes, nem tampouco em reduzir as manifestações altruístas, mesmo que indirectamente, à vantagem genética (sociobiologia); trata-se, antes, de dar conta de que, ao lado de uma selecção que serve o interesse dos genes, desenha-se uma selecção que serve o interesse dos memes que rivaliza e, por vezes, se sobrepõe à primeira ao ponto de criar seres humanos altruístas.⁶³⁹ Olhando sob o prisma da evolução natural, Blackmore insiste no facto de que, geneticamente, não existe qualquer vantagem em manifestar comportamentos altruístas, sendo estes de outra ordem, de ordem memética e, podemos acrescentar, de ordem mimética. Portanto, determinados comportamentos altruístas seriam a manifestação de uma ruptura com o egoísmo dos genes. Susan Blackmore reage às conclusões da sociobiologia, nomeadamente à teoria da selecção parental – segunda a qual somos altruístas apenas com os nossos familiares mais próximas sendo esta apenas uma estratégia de preservação dos genes – e a teoria do altruísmo recíproco⁶⁴⁰ – segundo o qual apenas manifestarmos comportamentos benevolentes para com as pessoas que se comportam generosamente connosco e de que estes não passam, em última análise, do desejo narcisista de construir uma reputação boa e fiável. Segundo Susan Blackmore, vários estudos indicam que ambas as teorias não correspondem totalmente à realidade: experiências mostraram que os homens, de um modo geral, sentem empatia para com aqueles que sofrem, independentemente destes serem, ou não, os seus familiares; por outro lado, nem todos os gestos de generosidade são motivados pelo interesse e pela vaidade se considerarmos que inúmeras pessoas fazem donativos a instituições, organizações e países cujos principais

⁶³⁸ Maria opta por viajar para Londres em vez de viajar para a Itália porque no primeiro decorrerá um congresso internacional sobre criminologia no qual gostaria muito de participar; Anselmo decide consultar um psiquiatra porque deseja obsessivamente matar o seu pai; Lucas evita cruzar-se com Flávia, uma mulher casada por quem sente uma atracção irresistível. Estes são exemplos do que, de uma forma geral, o internalismo enuncia, usando a seguinte fórmula: uma consideração C é para um agente uma razão de executar uma acção A se, e só se, o agente estiver motivado a executar a acção A, se ele for racional e se ele for consciente de C. Cf. GNASSOUNON, Bruno – "Introduction (Désir et Rationalité)". In: GNASSOUNON, Bruno (textes réunis) – *Philosophie de l'Action. Action, Raison et Délibération*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, Textes Clés, 2007, pp. 218-224

⁶³⁹ Cf. Ibidem. p. 255

⁶⁴⁰ Susan Blackmore faz referência a Robert Trivers, precursor da teoria do altruísmo recíproco, que levantou a hipótese de a selecção ter favorecido os animais que retornam a amizade manifestada para com eles, por exemplo, partilhando os excedentes de alimentos em tempos de prosperidade na esperança de serem ajudados, em retorno, em tempos de infortúnio. Cf. Ibidem. p. 249

beneficiários nunca saberão, a partida, a identidade do doador, ou ainda, que para algumas pessoas, só faz sentido dedicar o seu tempo à um trabalho ou a uma atividade na qual podem ajudar os outros, independentemente da remuneração no final do mês.⁶⁴¹ Estas últimas observações oferecem uma concepção optimista do ser humano, concepção que, ao mesmo tempo que nos desvia da ideia de que o mal é radical e originário, sugere de que, no plano cultural, a inteligência humana é orientada por uma ideia de bondade.

No contexto do debate antropológico-filosófico sobre o problema da (im-)possibilidade do dom, a teoria do altruísmo recíproco, desvalorizada por Daniel Dennett e Susan Blackmore, tem constituído um argumento bastante forte contra a possibilidade de uma manifestação de um dom puro, isto é, um dom imune ao narcisismo, ao interesse pessoal e/ou colectivo.⁶⁴² A reciprocidade é precisamente aquilo que corrompe o altruísmo e o dom na sua dimensão absoluta uma vez que ela guarda vestígio da «lei do talião». Relativamente a esta questão, Jacques Derrida e Jean-Luc Marion assumem posições radicais, dificilmente contornáveis, ambas rompendo com toda a e qualquer reciprocidade.

Como nota Jacques Derrida, se a tríplice donatário/beneficiário/objecto constitui a condição de possibilidade do dom uma vez que garante o seu aparecimento, a sua fenomenalidade, a sua percepção, o seu reconhecimento, ela também trava, anula o dom, contaminando-o com a lógica de reciprocidade (circularidade e temporalidade) na qual emerge. Para que o acontecimento do dom se torne possível, ele não pode de forma alguma ser/estar «presente» no duplo sentido da palavra («apresentado/presenteado»): sob pena de cair no contra-dom ou na atitude narcisista, da qual decorrem a gratidão, gratificação, a felicitação, a congratulação, a aprovação do gesto benéfico, Jacques Derrida defende que o dom só é enquanto tal, isto é, puro, se escapar à circularidade da reciprocidade (troca, compra, pagamento de um empréstimo, de uma dívida ou de um crédito, acordo ou contrato, lei) – quer à restituição imediata, quer ao cálculo complexo de uma diferença à longo prazo – e, até mesmo, à consciência, à percepção, ao reconhecimento, à intencionalidade (o dar algo a alguém), à memória (recepção ou doação de um objecto simbólico ou não), quer do donatário, quer do beneficiário, deixando lugar ao esquecimento radical ou ao não reconhecimento, à simples ignorância, à não intencionalidade da dádiva, por parte dos agentes envolvidos. O dom anula-se na sua própria fenomenalidade, manifestação ou aparência, precisamente, no acto de dar e

⁶⁴¹ Cf. Ibidem. pp. 252-254

⁶⁴² Emile Benveniste refere as cinco derivações de sentido do termo «dom» em grego, evidenciando, assim a ambiguidade da palavra: «dos» (δῶς), «doron» (δῶρον), «dorea» (δῶρεά), «dosis», «dotiné». Cf. BENVENISTE, Émile – *Le Vocabulaire des Institutions Indo-Européennes. 1. Économie, Parenté, Société*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1969, pp. 65-80

receber.⁶⁴³ O dom absoluto, purificado de qualquer reciprocidade, revela-se atemporal e, portanto, não aparente, não fenomenal, não perceptível, não reconhecível, não guardado e, por isso, impossível.⁶⁴⁴ Desta última posição, podemos inferir que o dom concedido, mesmo que por uma consciência aparentemente generosa, nunca é totalmente puro, podendo resultar de um cálculo, de uma manipulação, de uma astúcia económica, ou até desembocar, mesmo com o diferir do tempo, no desejo ou exigência da cobrança do benefício prestado no passado.

Estas duas posições radicais surgem de uma necessidade de desmarcar o dom absoluto, radical, puro, da concepção antropológica e sociológica de dádiva fundada no antagonismo e na rivalidade, concepção extraída por Marcel Mauss no seu *Ensaio sobre a Dádiva*, um estudo sobre as diversas variantes do «*potlatch*», sistema das dádivas trocadas entre as diferentes comunidades arcaicas no noroeste americano, igualmente perceptível na Melanésia e na Polinésia.⁶⁴⁵ Diferentemente do dom absoluto, a concepção de dom enquanto facto social, cunhada pela rivalidade e associada à afirmação da honra e do prestígio é, portanto, regulada por três obrigações sob pena da ausência de uma delas degenerar na humilhação e na violência: a obrigação de dar, a obrigação de receber e a

⁶⁴³ Cf. DERRIDA, Jacques – “Chapitre 1. Le Temps du Roi”. In: *Donner le Temps, 1. La Fausse Monnaie*. Paris: Édition Galilée, 1991, pp. 17-50

⁶⁴⁴ Cf. CATALÃO B., Helena – “Reconhecimento, Dom e Comunicação Não Violenta”. In: SUMARES, Manuel, CATALÃO, Helena B. e VALINHO, Pedro G. (Org.) – *Religiosidade: O Seu Carácter Irreprimível. Perspectivas Contemporâneas*. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia de Braga U.C.P., 2010, pp. 99-119

⁶⁴⁵ Outra definição possível do *potlatch* é um sistema de «prestações totais de tipo agonístico». Cf. MAUSS, Marcel – *Ensaio sobre a Dádiva*. Trad. A. F. Marques. Lisboa: Edições 70, Perspectivas do Homem, 2001, p. 57; O *potlatch*, enquanto princípio de troca-dádiva, deve ter sido característico “das sociedades que ultrapassaram a fase da «prestação total» (de clã em clã e de família em família) que no entanto ainda não chegaram ao contrato individual puro, ao mercado onde corre o dinheiro, à venda propriamente dita e sobretudo à noção do preço calculado em moeda pesada e titulada.” Ibidem. p. 141; Sobre o «*potlatch*» na Polinésia, Marcel Mauss escreve: “Em lado algum o prestígio individual de um chefe e o prestígio do seu clã estão mais ligados ao gasto, e à exactidão em retribuir com juro as dádivas aceites, de modo a transformar em obrigados aqueles que os tinham obrigado. O consumo e a destruição existem aí realmente sem limites. Em determinados «*potlatch*», deve gastar-se tudo quanto se tem e não guardar nada. É ver quem será o mais rico e também o mais louco gastador. O princípio do antagonismo e da rivalidade funda tudo. O estatuto político dos indivíduos, nas confrarias e nos clãs, as posições de todas as espécies obtêm-se pela «guerra de propriedade», assim como pela guerra, ou pela sorte, ou pela herança, pela aliança e pelo casamento. Mas tudo é concebido como se fosse uma «luta de riqueza». [...] Perdem-se no «*potlatch*» como se perdem na guerra, no jogo, na corrida, na luta. Num certo número de casos, nem sequer se trata de dar e de retribuir, mas de destruir, a fim de nem sequer se querer parecer desejar que se retribui. Queimam-se caixas inteiras de óleo de *olachen* (*candle-fixe*, peixe-vela) ou de óleo de baleia, queimam-se as casas e milhares de mantas; destroem-se os cobs mais caros, lançam-nos à água para esmagar, para «rebaixar» o rival. Não só se fazem assim progredir a si mesmos, como também se faz progredir a respectiva família na escala social. Aqui está pois um sistema de direito e de economia em que se dispensam e se transferem constantemente riquezas consideráveis. Pode-se, se se quiser, designar estas transferências pelo nome de troca ou mesmo de comércio, de venda; mas este comércio é nobre, cheio de etiqueta e de generosidade; e, em todo o caso, quando é feito com um outro espírito, com vista a um ganho imediato, é objecto de um desprezo muito acentuado.” Ibidem. pp. 109-112

obrigação de retribuir.⁶⁴⁶ Estas obrigações à volta da dádiva apresentam-se, no entanto, como sagrada mascarando, assim, aos olhos dos agentes envolvidos, o carácter meramente rivalitário do dom. Por outras palavras: o dom só sustenta a relação social se os agentes envolvidos não tiverem consciência do carácter rivalitário do fenómeno, dissimulado pela atribuição de um carácter sagrado à coisa dada. Explica-se, assim, a crença entre os agentes da existência, em todas as coisas dadas um espírito que obriga à circularidade (troca ou retribuição) entre donatários e recebedores – «*han*», o espírito da coisa – cuja interrupção atrai o mal e, até mesmo, a morte.⁶⁴⁷ Bruno Karsenti detecta um paradoxo no coração do dom enquanto facto social: o dom, fenómeno a partir do qual se elabora uma teoria original da troca, afirma-se, num primeiro momento, como um fenómeno unilateral, oposto à troca; pois, o dom, enquanto tal, afirma-se na recusa e no desdenho de uma eventual prestação em troca, isto é, sob a forma de um acto gratuito e livre; ora, é como se, no momento em que se realiza o acto de dar (dom unilateral), algo nele trabalha no sentido da sua negação, instaurando uma reciprocidade. À luz deste paradoxo, podemos dizer, com Marcel Mauss e Bruno Karsenti, que o dom, enquanto factor de ligação social, não só

⁶⁴⁶ “*A obrigação de dar é a essência do potlatch*. Um chefe deve dar *potlatch*, para si mesmo, para o seu filho, o seu genro, ou a sua filha, para os seus mortos. Ele não conserva a sua autoridade sobre a sua tribo e sobre a sua aldeia, até sobre a sua família, não mantém a sua posição entre chefes – nacional e internacional – se não se provar que está assombrado e favorecido pelos espíritos e pela fortuna, que está possuída por ela e que a possui –, e não pode provar essa fortuna senão gastando-a, distribuindo-a, humilhando os outros, pondo-os «à sombra do seu nome». [...]. Em todas essas sociedades, as pessoas apressam-se a dar. Não há um instante [...] onde não sejamos obrigados a convidar os nossos amigos, a partilhar com eles as fortunas da caça ou da colheita que venham dos deuses e dos totens; onde não sejamos obrigados a retribuir-lhes tudo o que nos vem de um *potlatch* de que se foi beneficiário; onde não sejamos obrigados a reconhecer, através de dádivas, um serviço qualquer, os dos chefes, os dos vassallos, os dos pais; o todo sob pena pelo menos para os nobres, de violarem a etiqueta e de perderem a sua posição. *A obrigação de convidar* é completamente evidente quando se exerce de clãs a clãs de tribos a tribos. [...]. É preciso convidar quem pode e quer realmente ou vem assistir à festa, ao *potlatch*. O esquecimento tem consequências funestas. [...]. *A obrigação de receber* não é menos constrangedora. Não se tem o direito de recusar uma dádiva., de recusar o *potlatch*. Agir assim é manifestar que se tem medo de retribuir, é recetar ser rebaixado quando não se retribui. Na realidade é estar já «humilhado». É «perder o peso» do seu nome; é confessar-se vencido de antemão, ou, pelo contrário, em certos casos, proclamar-se vencedor e invencível. [...]. *A obrigação de retribuir é todo o potlatch* na medida em que ele não consiste em pura destruição. [...]. Mas, normalmente, o *potlatch* deve sempre ser retribuído de forma acrescida. [...]. A obrigação de retribuir é dignamente imperativa. Perde-se a «face» para sempre se não se retribuir, ou se não se destruíram os valores equivalentes. A sanção para a obrigação de retribuir é a escravatura por dívida”. Ibidem. pp. 115-123; O sistema de troca, a que se refere o «*potlatch*», desenvolve-se a contra corrente da teoria contratualista, teoria segundo a qual o acordo entre os homens é fundado e elaborada em plena consciência do interesse comum. Cf. KARSENTI, Bruno – *Marcel Mauss, Le Fait Social Total*. Paris: Presses Universitaires de France, Philosophies, 1994, p. 32

⁶⁴⁷ Segundo Marcel Mauss, “o que no presente recebido, trocado, obriga, é o facto de a coisa recebida não ser inerte. Mesmo abandonada pelo doador, é ainda qualquer coisa dele. Através dela, ele tem o domínio sobre o beneficiário, como através dela, proprietário, ele tem domínio sobre o ladrão. [...] O *han* persegue qualquer detentor [...]. No fundo, é o *han* que quer regressar ao lugar do seu nascimento, ao santuário da floresta e do clã e ao proprietário.” É o *han* “que se apega a estes serie de utilizadores até que estes dêem dos seus próprios, [...] das suas propriedades ou então do seu trabalho, do seu comércio pelos seus festins, festas, presentes, um equivalente, um valor superior que, por sua vez, darão aos seus doadores autoridade e poder sobre o primeiro doador tornado último donatário”. Marcel Mauss prossegue: “E aqui está a ideia-mestra que parece presidir [...] à circulação obrigatória das riquezas, tributos e dádivas”. Ibidem. pp. 63-66

envolve uma ambiguidade e tensão fundamental (unilateralidade/reciprocidade) como também exige uma «mentira social».⁶⁴⁸ René Girard realça o carácter nocivo do dom arcaico relembrando que alguns primitivos davam os seus respectivos objectos, não movidos por um gesto de bondade, mas sim porque acreditavam que os objectos que resolveram trocar envenenavam as suas vidas – a palavra «dom» ou «presente» significa «veneno» – e que a troca ou transferência destes mesmos objectos, por um outro, operava, neles, uma purificação.⁶⁴⁹ Marcel Hénaff vê no dom cerimonial, não tanto uma troca de bens, não tanto um combate simbólico em que está em jogo a posição social, troca e combate sustentado pela rivalidade, mas antes uma troca de símbolos que constitui um processo fundamental de relação e de reconhecimento público entre membros e grupos, sem a qual não seria possível qualquer aliança, convenção e relação social e política.⁶⁵⁰

Numa aproximação filosófica, nomeadamente com Martin Heidegger, o dom aparece associado à preocupação que provoca a consciência e convoca a atestação; a consciência pensante, sustentada pela preocupação, sucede para colmatar o «estar em dívida» como traço primitivo do ontológico (ontologia da dívida) e condição do *Dasein*, precisamente o «ser-fundamento» de uma nulidade». Com Martin Heidegger, a dívida aparece como predicado do «eu sou» e o dom, associado à consciência pensante, acontece na «resolução», isto é, na projecção do «eu sou» para as suas possibilidades mais próprias – o seu «poder-ser» autêntico, verdadeiro. Assim, a consciência do *Dasein* é instância de convocação e, portanto, de doação atestadora do «poder-ser» autêntico do *Dasein*.⁶⁵¹ Com Martin Heidegger, a temática do dom é indissociável da temática do testemunho na medida em que a primeira desemboca na segunda.

⁶⁴⁸ Cf. KARSENTI, Bruno – *op.cit.*, pp. 24-30

⁶⁴⁹ Cf. GIRARD, René – “Violence et Réciprocité (I. Contre le Relativisme)”. In: *Celui par qui le scandale arrive*. Paris: Desclée de Brouwer, 2001, p. 31

⁶⁵⁰ Cf. CAILLÉ, Alain; GODBOUT, Jacques; HÉNAFF, Marcel – “Correspondance”. In: *De la Reconnaissance. Don, identité et estime de soi*. Revue du Mauss, n°23. Paris: Éditions La Découverte: 2004, p. 245; Bruno Karsenti também reconhece que, para além da posição social, o dom envolve o reconhecimento daqueles para quem é dirigido o dom, mas este reconhecimento não deixa de ser sustentado pela rivalidade. Marshall Sahlins radicaliza esta posição, mais próxima de René Girard, defendendo que a ligação social, instaurada pelo dom, é o «substituto» da «guerra de todos contra todos» pela qual Hobbes caracterizava o Estado da Natureza; o dom manifestar-se-ia como a condição da sociabilidade. Cf. KARSENTI, Bruno – *op.cit.*, p. 32

⁶⁵¹ Em Martin Heidegger, a noção de dívida rompe com a dimensão pública que envolve o conceito antropológico – a dívida para com *alguém* e a *responsabilidade* enquanto agente de débito – para reaparecer na sua dimensão ontológica, embora associada a uma espécie de «situacionismo moral» destinado a colmatar um apelo indeterminado vindo de uma consciência desmoralizada. Interessa ainda constatar com Paul Ricoeur que, em Heidegger, não existe propriamente transcendência na consciência: na imanência integral do *Dasein* (o «poder-ser» si mesmo dado pelo apelo da consciência) emerge uma certa superioridade, identificada como «estranheza sem estranheza» – «étrang(èr)eté sans étranger»; trata-se de uma elevação (*hautéur*) sem transcendência e de uma exterioridade sem alteridade. Cf. RICOEUR, Paul – “Emmanuel Lévinas, Penseur du Témoignage”. In: *Lectures 3*. *op.cit.* pp. 83-87

O que os memeticianos parecem colocar em segundo plano, tornando irrisório a questão da possibilidade ou impossibilidade do dom (absoluto), é a ideia, trazido à tona por Robert Cialdini: a existência de uma tendência por parte da generalidade das pessoas em, frequentemente, recorrer a uma espécie de «atalho» de pensamento que se traduz num suspender da reflexão, na falta de discernimento, no momento de fazerem opções, tornando-os vulneráveis a investidas de manipulação por parte daqueles que desejam vender algo e, assim, alvos fáceis numa sociedade consumista.⁶⁵² Esta tendência para os «atalhos» na tomada de decisões possibilita o uso perverso, pelos especialistas da persuasão e da manipulação, de princípios psicológicos fundamentais, designadamente, a reciprocidade, o desejo de coerência, o compromisso (ou engajamento), a simpatia, a prova social, a autoridade e a raridade.⁶⁵³ Se esta suspensão da reflexão de que fala Robert Cialdini parece dificultar a visão otimista da evolução da cultura e da humanidade desenvolvida por Blackmore, fica claro que toda a manipulação é possível graças à capacidade de simulação destes mesmos princípios psicológicos fundamentais.

Interessa-nos considerar, com Robert Cialdini, que para o exercício eficaz da persuasão e da manipulação é necessário ter em conta os seguintes aspectos psico-sociológicos: a maioria das pessoas considera que é preciso esforçar-se para pagar, em retorno, as vantagens recebidas de outrem – «regra de reciprocidade»;⁶⁵⁴ quando as pessoas

⁶⁵² Herdamos da nossa condição primitiva, o recurso ao «atalho» de pensamento mediante o «sinal único»; o recurso ao «atalho» de pensamento, traiçoeiro mas útil para uma maior mestria do meio ambiente numa civilização cada vez mais dominada pela velocidade, o efêmero, a novidade, a diversidade, está associado às reações automáticas de animais inferiores cujo comportamento, por vezes, complexo, pode ser despoletado pela presença de um estímulo; esses animais reagem a estímulos isolados devido à sua capacidade limitada em processar informação. Cf. CIALDINI, Robert – *Influence & Manipulation*. Paris: Éditions Générales First, 2004, pp. 283-290

⁶⁵³ As pessoas deixam-se manipular por estes indícios isolados – a reciprocidade, coerência, o compromisso, a simpatia, a prova social, a autoridade e a raridade – quando não têm tempo, vontade, energia (cansaço, nervosismo) ou meios para avaliar devidamente a situação com o máximo de informação disponível. Cf. *Ibidem*. p. 285

⁶⁵⁴ Esta regra é, culturalmente, antecedida por uma outra regra: uma pessoa que se comporta de um certo modo em relação a uma determinada pessoa está no seu direito de esperar dela uma atitude semelhante. O que caracteriza a regra da reciprocidade é, portanto, o sentimento de dívida e de obrigação perante o donatário de um benefício recebido. Considerando os estudos etnológicos, a regra de reciprocidade revela-se muito importante para a adaptação das sociedades ao longo das suas evoluções se considerarmos que ela fomenta e encoraja o desenvolvimento de relações entre indivíduos num ambiente de confiança em que os riscos são minimizados. Para Robert Cialdini, não há dúvida que o sentimento de obrigação para com o donatário, sentimento que acompanha o fenómeno de reciprocidade, tem mais força manipuladora do que a simpatia que suscita esse mesmo donatário. Isto significa que, mesmo sendo o donatário antipático, estranho ou importuno, a reciprocidade, à qual apela o seu gesto de doação mesmo que não solicitado, mantém o seu efeito e poder de influência. De um modo geral, os indivíduos que não se curvam à regra de reciprocidade, são desconsiderados, muitas vezes vistos como aproveitadores ou ingratos. Uma outra variante da regra de reciprocidade, também muito eficaz, para além da troca de dons ou de vantagens num tempo diferido, é a regra segunda a qual a quem nos faz uma concessão devemos retribuir uma concessão (técnica da rejeição-retração). Esta técnica é usual em negócios: a proposta inicial exagerada deixa uma margem a concessões recíprocas que conduzirão a uma proposta final satisfatória por parte do adversário. Todavia, sugere Robert Cialdini, a regra de reciprocidade parece deixar de ter efeito quando, numa determinada situação de oferta,

tomam posições, comprometem-se com elas e, portanto, a tendência é agirem de modo, obstinadamente, coerente com estas posições, fechando-se, assim, em comportamentos automáticos, pouco reflectidos e excluindo opiniões e comportamentos alternativos – compromisso e coerência mal avisada;⁶⁵⁵ outra tendência das pessoas, sobretudo em situações de incerteza (ou de «ignorância coletiva»), é de passar a acreditar que uma acção é tanto ou mais apropriada quanto mais outras pessoas, semelhante a nós, executarem a mesma acção, ou tanto ou mais justa quanto mais outras pessoas, semelhante a nós, julgarem a acção justa, independentemente da objectividade das razões ou justificações avançadas – a imitação ou o princípio da prova social;⁶⁵⁶ as pessoas tendem a ser influenciadas por pessoas simpáticas, de aparência física agradável ou familiar e associadas a acontecimentos bons – simpatia e princípio de associação;⁶⁵⁷ as pessoas tendem a ter uma relação de confiança e de submissão irreflectida para com a autoridade caindo, por vezes, em comportamentos irresponsáveis – princípio de autoridade;⁶⁵⁸ as pessoas tendem a atribuir mais interesse e valor às coisas provavelmente inatingíveis e aos acontecimentos excepcionais – princípio de raridade.⁶⁵⁹ Ora, em si mesmo e arrancado a qualquer tentativa de manipulação posta em prática pelo *marketing*, cada um destes princípios são basilares às relações humanas e, por isso, procurados, desejados e, até mesmo necessários, na medida em que propiciam confiança, estabilidade e orientação, não apenas social, mas também existencial.

Indo ao encontro de Susan Blackmore, é fácil e comum, para a maioria das pessoas, admirar pessoas simpáticas, coerentes com os seus princípios e valores (coerente e compromisso) e que, socialmente, se destacam por alguma qualidade, capacidade ou feito, sendo-lhes reconhecido autoridade e excepcionalidade; quanto maior for o assentimento e o reconhecimento social (prova social), maior é a notoriedade daquele que é tomado como «modelo», agente a imitar e «guia» para as nossas acções. Importa constatar que os princípios

percebemos uma estratégia de persuasão. Pois a regra diz que é preciso responder ao presente por meio de outro presente; mas não diz que devemos responder ao presente para um gesto calculado. Cf. Ibidem. pp. 29-64

⁶⁵⁵ No domínio do marketing, a estratégia do vendedor consiste em conseguir efectuar uma venda importante começando por uma de pouca importância: o objectivo da primeira compra não é conseguir um benefício mas antes produzir um compromisso para outras compras de maior importância. Cf. Ibidem. pp. 79-126

⁶⁵⁶ Cf. Ibidem. pp. 130-180

⁶⁵⁷ Cf. Ibidem. pp. 181-220

⁶⁵⁸ Cf. Ibidem. pp. 221-248

⁶⁵⁹ A atracção pela raridade está ligada à sensação de perda de liberdade, ou de liberdade limitada, sensação que despoleta a reatância psicológica perante o obstáculo ou a interdição à coisa, posição ou situação, inatingível ou de difícil alcance. Face à realidade desejada de difícil alcance é comum atribuir, à esta mesma realidade, qualidades, virtudes, méritos que, provavelmente, não veríamos se esta fosse facilmente alcançável. O mesmo acontece no domínio da informação: a notícia atrai mais atenções se soubermos que ela foi alvo de censura. Cf. Ibidem. pp. 249-282

psicológicos destacados pela psicologia da persuasão, para uma por em prática uma manipulação eficaz das massas, designam, igualmente, como iremos ver, as virtudes da acção testemunhal. Por outro lado, a boa reciprocidade e o dom purificado podem ser vislumbrado, culturalmente, neste contexto: se é incalculável o legado dos homens de excepção que, de alguma forma (politicamente, espiritualmente, cientificamente ou artisticamente), contribuíram não para um alargamento da nossa visão de justiça que se repercute no mundo, a relação que estes mesmo homens de excepção mantêm com a posterioridade, desfasada no tempo, revela-se imune à má reciprocidade, à rivalidade, à corrupção e, portanto, ao ressentimento que apenas gera miséria humana e destruição. Essa diferença no tempo e no espaço purifica a dádiva legada, fazendo com que a obra dos homens de excepção, quando lembrada, actua, orienta e inspira as gerações futuras, regressando no tempo a partir de um tempo outro.

Assim, se, de um ponto de vista filosófico, a questão da possibilidade de manifestação do dom (puro) nas relações interpessoais faz sentido convidando, todavia, ao pessimismo, precisamente, pelo facto do dom estar constantemente parasitado pela consciência humana não imune ao narcisismo, ao egoísmo, ao interesse pessoal e à reciprocidade (intenção, reconhecimento, retribuição, troca, etc.), que pervertem a pureza do dom. Na perspectiva da memética, a questão da possibilidade de manifestação de um dom (puro) deixa de fazer sentido se considerarmos que, segundo este saber, a espécie humana tende a orientar-se por comportamentos que se ajustem quer à ideia do dom no sentido de valorizar a dádiva em detrimento da retribuição, quer pela ideia do testemunho, valorizando as qualidades morais, as virtudes e integridade de carácter. Por outro lado, se, como escreve René Girard, o mundo há muito que se desviou de Jesus Cristo, o modelo por excelência de perfeição moral, e do seu testemunho (amor ao próximo como a si mesmo, o dom sem espera de retribuição, a hospitalidade, etc.), passível de nos libertar uma humanidade imatura, cada vez mais envolvida na espiral mimética e auto-destrutiva da violência rivalitária e extrema, para os memeticianos, seguidores de Susan Blackmore, a cultura humana só pode evoluir no sentido do alcance da perfeição moral uma vez que desta depende a sobrevivência da humanidade.

A afirmação de uma essência sacrificial da natureza e, por arrasto da cultura, essência que lhe confere como destino a auto-destruição, o suicídio, esquecendo-se da dimensão regeneradora dos super-organismos através da distinção, da exemplaridade ou da excepcionalidade de alguns dos seus elementos, aparece tão ingénua e redutora como a afirmação da ideia de uma evolução da cultura e dos homens para a perfeição moral, sem

ter em conta o mistério sacral que, constantemente, parasita as relações interpessoais e turva o olhar dos homens sobre os modelos e a orientação à seguir, dificultando o acesso a esta perfeição moral. Contudo, tal como o profeta do desastre, a testemunha, quando numa relação mais absoluta com o seu testemunho, convive paradoxalmente com duas crenças contraditórias, que a colocam na postura do catastrofismo esclarecido: por um lado, a crença na inclinação dos homens para a crueldade e para a irresponsabilidade, antecipando, sem qualquer sombra de dúvida, a fatalidade para a qual caminha as comunidades em crise e, por outro lado, a recusa absoluta deste cenário catastrofista, actuando e mobilizando os esforços de forma a fazer chegar, à nossa realidade, a alternativa ontológica ao cenário de crueldade e de total aniquilação que se afigura como certo e incontornável.

PARTE II

O TESTEMUNHO NA FILOSOFIA E CULTURA OCIDENTAL

A TESTEMUNHA COMO FIGURA DA INTEGRIDADE (MORAL) RADICAL

Mohandâs K. Gândhi escreve na sua autobiografia que não hesitaria em sacrificar tudo aquilo que mais preza, até a sua própria vida, para alcançar a Verdade Absoluta, o outro nome de Deus. A Verdade Absoluta, explica Gândhi, é o ideal da «não-violência», ideal que o próprio líder espiritual transformou em categoria política, através do princípio da «não-cooperação»; o ideal da «não-violência» é a perfeição moral e espiritual que todo o ser humano deve aspirar a alcançar; é a única realidade, sendo tudo o resto ilusão.⁶⁶⁰ Contudo, se Gândhi exprime o profundo desejo de ser capaz de se sacrificar pela Verdade, isto é, de enfrentar a morte dada para o recuo da situação de injustiça, encontramos, no seus escritos, um certa imoralidade da incitação de outras pessoas ao auto-sacrifício ou ao dom sacrificial; isto porque, por um lado, qualquer morte de um ser humano infligida por outro ser humano constitui uma profanação de poderes divinos e, assim, um atentado contra a humanidade; por outro lado, porque só deve passar pela provação martiriológica em nome da Verdade o homem suficientemente puro e espiritualmente evoluído para preferir morrer do que recorrer à violência, sendo ainda reprovável impôr aos outros a nossa forma de ver e aceder a esta mesma Verdade.⁶⁶¹ Este sentimento paradoxal, próprio da experiência testemunhal, de simultânea radicalidade moral até à aceitação do sacrifício de si e de repúdio por qualquer condenação à morte e, portanto, por qualquer forma de sacrifício, provém da dimensão religiosa da consciência, da responsabilidade e liberdade absoluta perante o mistério sacral ou demoníaco que, desde

⁶⁶⁰ Cf. GÂNDHI, Mohandâs K – *Autobiographie ou mes expériences de vérités*. Paris: Quadrige/PUF, 2007, p. 4; Cf. Ibidem. p. 94; «*La loi du Satyâgraha veut qu'un homme, sans armes et à court de tout autre moyen pour trouver une issue, accomplisse le sacrifice suprême en immolant son corps*». GÂNDHI, Mohandâs K – *La Voie de la Non-Violence*. Paris: Gallimard, 2006, p. 175; «*Je ne cours pas après le martyr... Mais je l'aurais mérité s'il se présente à moi comme l'ultime conséquence du témoignage qu'il faut parfois apporter pour défendre sa foi*». Cf. Ibidem. p. 118

⁶⁶¹ Cf. GÂNDHI, Mohandâs K – *La Voie de la Non-Violence*. op.cit. p. 153; Cf. Ibidem. p. 158.

sempre, subjaz nas consciências humanas e na cultura em geral. Desta postura, emerge uma concepção do divino separado da dimensão sacral revelada.

Embora a nossa abordagem da temática do testemunho seja ditada pelo pensamento de Paul Ricoeur, o contributo de Jacques Derrida e de René Girard para a nossa temática é imprescindível por duas razões: num primeiro momento, pelo facto de ambos tratarem, nos seus escritos, da existência do mistério sacral na cultura, mistério tendencialmente segredo ou relevado, apesar de culturalmente e espiritualmente revelado, sendo, a tensão entre o mistério sacral e o religioso de onde surge a realidade testemunhal; num segundo momento, porque a obra de ambos os autores ajudam-nos a pensar determinados contornos do testemunho, desafiando e completando uma perspectiva mais ricoeuriana.

Dedicaremos a segunda parte da nossa investigação ao estudo do pensamento dos três autores envolvidos na temática, designadamente Jacques Derrida, René Girard e Paul Ricoeur, procurando extrair dos seus legados pressupostos para a afinação de uma hermenêutica do testemunho, hermenêutica que, delineada por Paul Ricoeur, apuramos, integrando nela a hermenêutica crítica do mesmo autor e a desconstrução de Jacques Derrida como movimento de suspeição no interior de uma determinada composição, movimento ao serviço da lógica testemunhal. Assim, a partir do testemunho histórico e literário «*Se Isto é um Homem*» de Primo Lévi, levantaremos a questão de Jacques Derrida relativamente as condições da (im-)possibilidade do testemunho – (auto-)criação/luto e herança/(re-)transmissão, identificando ainda a que níveis se situa a crise constitutiva do testemunho. Revisitando o romance «*La Source Vive*» de Ayn Rand, procuraremos, com René Girard, por um lado, formular a psicologia interdividual que caracteriza as relações interpessoais parasitadas pela dimensão sacral existente, embora não confessada, nas consciências humanas e, por outro lado, identificar as principais virtudes do homem regido por uma ética testemunhal, ética que, assumindo a dimensão orgíaca na consciência humana, visaria contorná-la. Por último, tentaremos aplicar a hermenêutica do testemunho, esboçada por Paul Ricoeur, à autobiografia oficial de Malcolm X, identificando as transformações psicológicas e espirituais do pastor afro-americano e activista islâmico, exemplificando, assim o percurso de uma consciência humana que, confrontada com o mistério sacral, percebe-se como testemunhal, para além de ético-política e, portanto, devedora de uma dimensão religiosa que absorve e excede a dimensão sacral. A hermenêutica do testemunho aparecerá, assim, como integrante da hermenêutica crítica e da desconstrução como movimento de suspeição, fundamentando a acção testemunhal,

isto é, a acção orientada pela supra-moralidade que anima a testemunha enquanto «ser exemplar» ou «homem de excepção».

Cada uma destes testemunhos (literários, históricos e autobiográficos) visitados, visitas orientadas pelo pensamento dos três filósofos de eleição, permitirá identificar três principais características da testemunha como «exemplaridade» ou «excepção», a partir de diferentes contextos sócio-históricos: a sobrevivência ao acontecimento traumático, dilacerante, que coloca a pessoa à margem e prepara a situação excepcional; a integridade no cumprimento de si, do desejo mais profundo através do testemunho (ideia, obra, causa ou missão); e, por fim, a coragem suficiente para «enfrentar» a morte, tornando esta algo de irrisória, perante a necessidade e a urgência de «dar testemunho» à contemporaneidade e às gerações futuras. Desta três características ou virtudes cardinais da testemunha (absoluta), destacaremos a integridade moral como a mais fundamental, uma vez que sem esta inabalável convicção e compromisso com o testemunho, não existiria nem coragem para enfrentar a adversidade e nem sentido para a sobrevivência da testemunha ao acontecimento traumático – *Par son geste déplacé, intempestif, le [témoignage du] non-violent atteste pour tous les hommes le but de l’histoire et de la violence elle-même.*⁶⁶²

⁶⁶² RICOEUR, Paul – “Violence et Langage (1967)” (1. Le Paradoxe Politique – Eric Weil). In: *Lectures 1. Autour du Politique*. op.cit. p. 139

Capítulo 1

A «Incineração» como a (Im-) Possibilidade do Testemunho

O Pesadelo de Primo Lévi

Parece claro para Jean-François Chiantaretto que o acontecimento da «Shoah», os trabalhos forçados, a exterminação dos prisioneiros, a tentativa de manipular a história através do controlo da informação destruindo a possibilidade de testemunhar sobre os crimes cometidos pela Alemanha Nazi, relançou, na cultura ocidental, a problemática do testemunho, sobretudo a sua redefinição, consequente do impacto que as testemunhas desejavam que as suas memórias escritas tivessem na realidade: se antes do referido acontecimento, o testemunho era associado ao depoimento destinado ao arquivo, à narrativa ou discurso efectuado pela testemunha ocular, à pessoa que presenciou um acontecimento rememorado, colocando-se na posição de terceiro e, por isso, normalmente imparcial, depois da Shoah, o testemunho impõe-se como acção e compromisso, procurando ter influência no espaço público e na cultura.⁶⁶³ Confrontado com catástrofes humanas do século vinte como a Shoa, o testemunho afasta-se de um registo quer meramente documentário e informativo, próprio das ciências históricas, quer de um registo judiciário, descritivo e imparcial, para um registo mais mobilizador e engajado, quer no dever de perpetuar a memória do acontecimento trágico, quer na antevisão e desvio das possíveis catástrofes futuras.⁶⁶⁴ Esta viragem do testemunho assenta

⁶⁶³ Cf. CHIANTARETTO, Jean-François – *Le Témoin Interne. Trouver en soi la force de résister*. Paris: Éditions Flammarion, Aubier, 2005, pp. 11-12; Cf. TODOROV, Tzvetan – *Les Abus de la Mémoire*. op.cit. p. 10

⁶⁶⁴ Cf. PIERRON, Jean-Philippe – *op.cit.*, p. 62; Cf. Ibidem. p. 44; Annette Wieviorka acrescenta que o testemunho, sobretudo quando integrado num movimento de massas, exprime, tanto quanto a experiência individual, o(s) discurso(s) que a sociedade produz, no momento em que a testemunha conta a sua história, os acontecimentos que ela sofreu; o testemunho diz, em princípio, o que cada indivíduo, cada vida, cada experiência da Shoah, tem de irredutivelmente único; mas di-lo com as palavras da época, à partir de um questionamento e de uma espera implícita que são, eles também, contemporâneos do seu testemunho; a este atribuiu-se finalidades não independentes de questões políticas ou ideológicas, contribuindo, assim, para a criação de várias memórias colectivas, erráticas no seu conteúdo, na sua forma e nas suas finalidades. A abundância de testemunhos no espaço público contemporâneo, anteriormente confinado em depósitos de arquivos, coloca novamente o historiador mediante a seguinte problemática: se, como nota Marc Bloch, não existe uma boa testemunha, não existe uma deposição exacta do acontecimento em todas as suas partes, por

numa relativização da testemunha ocular a favor da afirmação da testemunha como sobrevivente e, portanto, do primado do vivido, do sentido (*«éprouvé»*) em relação ao observado, ao provado (*«prouvé»*). Nesta abordagem contemporânea do testemunho, associada à resistência anti-totalitária, é posta em cena uma testemunha directamente implicada no acontecimento, tanto pela singularidade do que viveu, como por tudo aquilo que engaja de si mesmo no acto de testemunhar. À impossibilidade de não testemunhar da testemunha autêntica, chamamos «responsabilidade».⁶⁶⁵

Nesta viragem semântica do testemunho, a literatura aparece como o veículo privilegiado do testemunho. A narrativa testemunhal, enquanto novo estilo de escrita, contrastando com as narrativas descritivas, informativas próprias do documentário ou do arquivo, ou narrativas efabulatórias, narcisistas ou intimistas, impõe-se como um meio de «indicar», de «assinalar», na primeira pessoa, o «essencial» por detrás da fragilidade e da insuficiência dos signos, das descrições e da linguagem, designadamente, a relação da testemunha com a verdade atestada, sofrida, impregnante.⁶⁶⁶ A relação da testemunha com a verdade funde uma nova compreensão axiológica da vida, assim, como a prática de virtudes em conformidade com o ensinamento testemunhal.⁶⁶⁷ Esta compreensão axiológica da vida é, precisamente, aquilo que renova a acção, sustenta o agir testemunhal e dá origem ao modelo da acção testemunhal. A literatura testemunhal inicia uma poética da acção. Trata-se, em última análise, de encarar o testemunho como fonte narrativa convocatória para uma teoria da acção.⁶⁶⁸

Mediante o confronto com a verticalidade de uma certeza atestada e a consequente necessidade de reportar essa mesma convicção, podemos dizer que a maior dificuldade do

sua vez, acrescenta Annette Wieviorka, não existe historiador e, portanto, interpretação de testemunhas, imune à actualidade do historiador, sempre imersa de tensões políticas, éticas e científicas que, forçosamente, condicionam a actividade do historiador. Todavia, mediante a incoerência de tantos testemunhos (imprecisões, erros nas datas assim como nos lugares e nos nomes de pessoas), mediante a incapacidade do testemunho informar sobre os factos e de induzir uma narrativa conforme a história, no que se refere ao imenso *corpus* literário sobre a Shoah, os historiadores remetem o essencial para a literatura e a psicologia. Contudo, escreve Annette Wieviorka, se Auschwitz tornou-se a metonímia do mal absoluto, a memória da Shoah surge como o modelo da construção da memória, o paradigma para a análise das bases de futuras narrativas históricas. Cf. WIEVIORKA, Annette – *L'Ere du Témoignage*. Paris: Hachette Littératures, 2002, pp. 13-14

⁶⁶⁵ Cf. CHIANTARETTO, Jean-François – *op.cit.*, pp. 12-16; Cf. TODOROV, Tzvetan – *Les Abus de la Mémoire*. *op.cit.* p. 10

⁶⁶⁶ Entre os cinco indícios do estilo testemunhal na literatura – a celebração da testemunha, o recurso frequente dos pontos de suspensão, os detalhes, o apelo à testemunha (*«prendre à témoin»*) e a fragilidade ou vulnerabilidade da infância –, evidenciados por Svetlana Alexievitch, o detalhe (objeto ou expressão inédita) aparece como uma rutura, uma fissura, uma fratura, uma falha, que opera como uma espécie de absoluto, de apelo, que, embora interrompendo o simples relato através da surpresa ou do inesperado que este detalhe acrescenta à narrativa, tem a força de atestar a realidade; o detalhe reenvia à alteridade que resiste a descrição. Cf. PIERRON, Jean-Philippe – *op.cit.*, pp. 65-67

⁶⁶⁷ Fragilidade que não é fraqueza. Cf. *Ibidem*. pp. 60-68

⁶⁶⁸ Cf. *Ibidem*. pp. 68-79

estilo testemunhal é, precisamente, encontrar o justo equilíbrio entre, por um lado, a preocupação epistêmica da verdade e a exigência ética da veracidade do testemunho propagado e, por outro lado, a ética e a estética na tentativa de uma figuração do bem.

Se o testemunho insere um «dizer moral», perceptível como uma terceira via para além da certeza dogmática e do relativismo, ele não é moralizador. Pelo contrário, o testemunho é um remédio contra o moralismo fácil, interrogando a possibilidade do bem mas, sobretudo, a possibilidade de viver no mal exponencial.⁶⁶⁹ Por outro lado, na senda de Primo Levi, constatamos que o testemunho não se sustenta sem a imperiosa necessidade, anterior ao cálculo e à estratégia, de dizer, de fazer, com que as palavras da testemunha que, outrora foram silenciadas, se sobreponham à iniciativa dos carrascos. O que move a testemunha, não é tanto a produção e a recepção de uma escrita clara e precisa sobre o acontecimento extraordinário reportado, mas antes a produção, a transmissão, a passagem de uma escrita apressada, angustiada, aflitiva, assombrada pela urgência de atestar um sobressalto ontológico, indissociável da consciência da fragilidade da paz, da fácil irrupção do terrorismo do mal mas, sobretudo, da capacidade de sobrevivência à experiência da radicalidade do mal – regimes totalitários e os genocídios.⁶⁷⁰ O testemunho é o modo privilegiado da «dicibilidade» da banalidade do mal.⁶⁷¹ Trata-se, também, da necessidade, à partida narcisista, de marcar o mundo, de inscrever nele «aquilo» que se encravou na testemunha e, desde então, a obceca. A narrativa testemunhal é, assim, uma apresentação da experiência axial que passa a estruturar o Eu.⁶⁷² O testemunho excede a testemunha e a comunidade do seu tempo: os destinatários da transmissão da memória do mal que espera servir o bem e a vida, não são apenas os seus contemporâneos mas, sobretudo, as gerações futuras; gerações que poderão, ou não, receber, apropriar-se, actualizar o testemunho e integra-lo, ou não, na cultura,⁶⁷³ fazendo, ou não, justiça à testemunha. O testemunho dá a pensar e oferece mais do que ele próprio expõe.⁶⁷⁴ À semelhança da desconstrução e da «*différance*», o testemunho inscrever-se-ia numa genealogia e numa figuração do vestígio.

A particularidade da narrativa ou do estilo testemunhal evidencia-se numa abertura para a aproximação, a chegada da verdade, através da invenção de uma língua frágil e singular cuja força expressiva, resultante da referência a uma ausência, por um lado, refuta todo o discurso totalizador e, por outro, liga a vida à escrita, mais precisamente, a (auto-

⁶⁶⁹ Cf. Ibidem. pp. 70-83

⁶⁷⁰ Cf. Ibidem. pp. 63-69

⁶⁷¹ Cf. Ibidem. p. 53

⁶⁷² Cf. Ibidem. pp. 74-78

⁶⁷³ Cf. Ibidem. p. 75

⁶⁷⁴ Cf. Ibidem. p. 85

)biografia a um «outro», uma exterioridade que trabalha a narrativa (auto-)biográfica sem nunca esgotá-la. Sendo assim, o testemunho não se reduz à escrita do si, à confissão ou à autobiografia, narrativas que exploram a singularidade do Eu na infinita variedade dos seus movimentos interiores.⁶⁷⁵ A ambição do testemunho é fazer falar, dar a escutar, dar voz a este(s) outro(s) encriptado(s) na narrativa da testemunha, erguendo-os até à universalidade⁶⁷⁶ – *le soi du témoin se fait attestation d'une extériorité*.⁶⁷⁷

A ideia de testemunha como sobrevivente, da testemunha confrontada com a ausência, apela a uma reflexão sobre as condições de possibilidade da «escrita de si», nomeadamente sobre a função do outro, a capacidade de interlocução do sujeito durante a prova, necessária à redescritção de si. Trata-se ainda de evidenciar, no processo da escrita de si, implícita na narrativa testemunhal do sobrevivente, a oscilação de duas tendências psíquicas: por um lado, a atestação da identidade, o fisgar retrospectivo de si na escrita, a procura idolatra de uma coincidência de si e da representação de si; por outro lado, o testemunho como alteração, a experiência de si na relação e, portanto, a confrontação com o descentramento.⁶⁷⁸ Esta tensão psíquica resolve-se, atenua-se, desfaz-se mediante a ideia de que toda construção do «Eu» efectua-se através da mediação de uma «testemunha interna».

A ideia de «testemunha interna» é extraída, por Jean-François Chiantaretto, da obra de Anne Frank, precisamente na relação que a autora mantém com o seu diário, ou jornal íntimo, na fase da puberdade, fase em que ocorre a primeira ferida narcisista. O jornal íntimo, o diálogo de um si para si através da escrita, diálogo sincero, materializaria, assim, o sentimento de uma «testemunha interna» existente na pessoa sob a forma um espelho projectivo, um «tu» que incarna os ideias narcisistas; uma «figura-espelho» ou lugar de captação do olhar de um outro que visaria a preservação imaginária de um sentimento de

⁶⁷⁵ Se a biografia tende a exaltar, a celebrar, o grande homem através da singularidade do seu itinerário, o testemunho, por sua vez, acentua a fragilidade, a vulnerabilidade do homem através do seu percurso caótico, desmistificador, dessacralizador, da sua imagem. Cf. Ibidem. p. 83

⁶⁷⁶ Cf. Ibidem. pp. 61-66

⁶⁷⁷ Ibidem. p. 61

⁶⁷⁸ A expressão «escrita de si» (*écriture de soi*), utilizada por Michel Foucault, designa o conjunto de formas de escritas (autobiografia, jornais, memórias, romance autobiográficos, autoficção, etc.) do qual emerge uma auto-apresentação atestada pelo autor em pessoa, conjunto a abordar como um campo específico de experiências de si na escrita, diversificado mas relativamente homogéneo do ponto de vista da atestação referencial. O «si» reenvia à experiência subjectiva da afirmação de uma singularidade de estar na relação com outrem, de um lugar singular no mundo. Cf. CHIANTARETTO, Jean-François – *op.cit.*, p. 14; De um ponto de vista mais judaico, a «escrita de si» pode ser definida como um acto de registo (no sentido administrativo), o lugar da inscrição de uma escolha, de uma identificação com a identidade em devir, individual e colectivo. A escrita de si só é possível acolhendo em si os outros e as suas narrativas e perpetuando-as numa dinâmica transgeracional de uma transmissão, constitutiva da identidade do povo, da família e do indivíduo judeu. Nesta óptica, a história é sucessão das gerações e a identidade coletiva só se conjugue com o passado através a permanência de uma abertura ao devir e o esforço de manter permanentemente esta abertura ao futuro. Cf. Ibidem. p. 58

completude interna; ou, simplesmente, um «ponto de vista interior» a partir do qual olhamo-nos a nós próprios. Se a «testemunha interna» é como uma espécie de figura identificante do semelhante em si (intrapísica e intersubjetiva), necessária à composição relacional do si, figura que inscreve psiquicamente a pertença humana do sujeito, ela é também o lugar depositário que reenvia ao «terceiro-leitor».⁶⁷⁹ A testemunha interna, identificável com o olhar de um outro imaginário, ouvinte, generoso e complacente, viria, assim, colmatar uma falta no existente, falta que se intensifica na mudança, na alteração, na incerteza e no desamparo. Em última análise, testemunhar é convocar a «testemunha interna», esta «resistência interior», reconhecível «depois» e «por detrás» da testemunha em pessoa, sustentando-a no cumprimento da missão, por vezes, dolorosas, de rememoração e de transmissão do acontecimento trágico.

Se, na obra de Anne Frank, Jean-François Chiantaretto descobre a ideia de testemunha interna como instância psíquica de reconstrução da testemunha sobrevivente, com Primo Levi surge o aspecto mais dramático da testemunha sobrevivente: para além do reabrir a ferida não cicatrizável causada pela «crueldade» (crueldade de uma perda ou de uma falha sem significação) que implica o acto de testemunhar a catástrofe, trata-se, sobretudo, de testemunhar numa sociedade incapaz de imaginar o inimaginável, de pensar o impensável, impossibilitando a recepção e a perpetuação testemunhal do desastre humano e consequentemente de precaver-se do retorno de outras formas do mal radical. A inquietação de Primo Levi faz eco à questão levantada por Jacques Derrida na sua abordagem do testemunho: saber se, perante a ausência de destinatários, de testemunhas secundárias, receptoras da mensagem dada, podemos ainda falar de testemunho.⁶⁸⁰ A fragilidade do testemunho está, portanto, não só na não adesão do testemunho mediante a sua recepção mas sobretudo na falta de uma benevolência hermenêutica.⁶⁸¹

⁶⁷⁹ Cf. Ibidem. p. 15; Cf. Ibidem. pp. 22-25; A sinceridade, nunca declarada, deve ser definida em termos de esforço: um esforço interior, íntimo, implicando a disposição ou a capacidade de se ver, de se representar, de se dar a ver no olhar do outro, fora da presença incarnada em alguém – *in* *infans*: *se voir vu en se voyant dans le regard de l'autre*; um esforço para enfrentar a mentira, construindo uma relação de confiança com a linguagem como «órgão» relacional, uma confiança na linguagem para se manifestar e «dizer-se» na relação com outrem; o esforço de renúncia a uma representação una e fixa de si mesmo; o esforço para obrar uma representação múltipla de si em relação com a finalidade de reconstruir actos e palavras; o esforço de se ver nas palavras endereçadas, precisamente naquilo que faz a «ligação relacional». Cf. Ibidem. pp. 103-106

⁶⁸⁰ Cf. Ibidem. pp. 15-17

⁶⁸¹ Cf. PIERRON, Jean-Philippe – *op.cit.*, pp. 37-39

1.1. – A «Experiência da Cinza» como (Im-)Possibilidade do Testemunho

Jacques Derrida associa a impossibilidade do testemunho à «incineração». Entende-se por «incineração», a acção de transformar alguma coisa ou alguém em «cinzas», fazendo, assim, alusão à destruição pelo fogo – aos fornos crematórios, aos corpos queimados aquando do Holocausto.⁶⁸² A «incineração» ou a «experiência da cinza» é a experiência do apagamento de toda a inscrição, do esquecimento radical, do esquecimento do próprio esquecimento entendido no contexto de uma filosofia e uma psicologia da consciência, um esquecimento na ordem da economia do inconsciente através do recalçamento.⁶⁸³ Porque nunca plenamente realizável e, portanto, nunca testemunhada, uma vez que a possibilidade de testemunhar morre junto com a vítima, é na obra de Primo Levi que, esta mesma experiência pode ser tratada a partir da mediação do terceiro, daquele que vive demasiado próximo da «*Chaminé*» para observar, presenciar, testemunhar a selecção daqueles que, pertencente ao mesmo *Lager*, caminharam resignados para a gasificação e a incineração dos seus corpos, sumidos pela fome, pela fadiga e pela doença. A «incineração» metaforiza o desaparecimento da testemunha, a impossibilidade de testemunhar acontecimentos vivenciados, a destruição da memória e, portanto, a impossibilidade de reconciliação e de dar sentido a esse passado que não reaparece.⁶⁸⁴ A experiência da cinza, nunca plena, é a

⁶⁸² Cf. DERRIDA, Jacques – “«Il n’y a pas le narcissisme””. In: *Points de Suspensions...* op.cit. p. 223

⁶⁸³ Cf. Ibidem. pp. 221-223

⁶⁸⁴ Cf. Ibidem. pp. 405-406; Cf. Ibidem. pp. 220-222; A metáfora da «incineração» é mais representativa do «universo kafkiano»: a solidão e a incomunicação absoluta do homem acusado injustamente, do homem posto fora da lei, não por alguma acção criminosa ou menos honrosa que poderia ter feito, mas antes devido às falhas do sistema judicial, sistema que, embora criados pelos homens, manifesta-se como autónomo, independente, imparável, ruidosamente ensurdecido, escapando assim ao controlo e à compreensão daqueles que permitam o seu funcionamento – e desfigurando estes que mais não conseguem se rever na instituição, neste contexto, judicial. Somos todos, de alguma forma, como o homem do campo n.º O *Processo* de Kafka diante do guardião que vigia a entrada da lei, assinalada por uma pequena porta aberta sobre «nada de perceptível», interditando, diferindo, adiando a passagem e, portanto, colocando-se ambos «fora-da-lei»: não acedemos nunca directamente, imediatamente nem às leis, nem às pessoas, nunca estamos «presente» à lei, parcialmente inteligíveis e ininteligíveis, devendo esta ser antes «decifrada». Cf. DERRIDA, Jacques – “Préjugés Devant la Loi”, In: DERRIDA, Jacques ; DESCOMBES, Vincent ; KORTIAN, Garbis ; LACQUE-LABARTHE, Philippe ; LYOTARD, Jean-François – *op.cit.*, pp. 114-139. Em oposição à tentativa de «incineração», próprio da incomunicabilidade, está, obviamente, a habilidade da palavra, da troca de informação e da comunicação, existente no testemunho e que, como nota Paul Dumouchel referindo Hannah Arendt, é correlativa da habilidade em pensar, em dar sentido à experiência humana e, assim, dialogar, uns com outros, afirmando ou contestando o sentido das nossas acções. Daí a importância do espaço público no domínio do político na medida em que constitui a condição de «lucidez», próprio do pensamento, que protege os homens do mal gerado da hipertrofia intelectual: pensar nas nossas acções, dialogar (falar, dizer, contradizer) sobre as consequências destas, para depois agir enquanto tal com responsabilidade de modo a edificar uma sociedade com a qual nos identificamos, uma sociedade em que existe coerência entre os agentes e as suas acções, em nada garante sobre a justiça e a benignidade dos nossos actos mas é, sem dúvida, preferível ao «nevoeiro» intelectual que facilita o acontecimento das piores atrocidades. Se Hannah Arendt dá conta da raridade das almas fortes, quer de almas de grande valores, quer de grandes criminosos, René Girard relembra que os homens não são unanimemente generosos ou mesquinhos e que a força de alguns homens depende essencialmente do apoio de outros, outras pessoas fascinadas, contagiadas (mimeticamente) por essas mesma força que anima o líder. Se o espaço público, enquanto lugar de rivalidade em que se dá a

daquele que possui a inexorável certeza de que estes outros, os seleccionados, estão, aqui, de passagem e que, “dentro de poucas semanas deles ficará apenas um punhado de cinzas num campo não muito longe daqui, e um número de matrícula riscado num livro de registo”.⁶⁸⁵

Na obra intitulada *Se Isto é um Homem*, Primo Levi tenta testemunhar o intestemunhável, o indizível, que roça o impensável: o homem como resíduo, dejecto, resto, e cuja prova («épreuve») fique aquém de qualquer palavra, de qualquer discurso, de qualquer dissertação sobre a condição humana:

Imagina-se [...] um homem ao qual, juntamente com as pessoas amadas, tiraram a casa, os hábitos, a roupa, enfim, tudo, literalmente tudo quanto possui: será um homem vazio, reduzido ao sofrimento e à carência, esquecido da dignidade e bom senso, pois acontece facilmente, a quem tudo perdeu, perde-se a si própria; reduzido a tal ponto que outros poderão sem problemas de consciência decidir da sua vida ou da sua morte para além de qualquer afinidade humana; no caso mais optimista, na base de uma mera avaliação de utilidade. Compreender-se-á então o duplo significado da expressão «campo de extermínio», e será claro o que entendemos exprimir com esta frase: jazer no fundo. [...] pela primeira vez nos apercebemos que a nossa língua carece de palavras para exprimir esta ofensa, a destruição de um homem. Num ápice, com uma intuição quase profética, a realidade revelou-se-nos: chegamos ao fundo. Mais para baixo do que isto, não se pode ir: não há nem se pode imaginar condição humana mais miserável. [...]. Se falarmos, não nos escutarão, e se nos escutassem, não nos perceberiam. [...].⁶⁸⁶ A confusão das línguas é facto fundamental da maneira de viver aqui; estamos mergulhados numa perpétua Babel, em que todos gritam ordens e ameaças em línguas que nunca ouvimos falar antes, e aí de quem não percebe à primeira. [...].⁶⁸⁷ Tirar-nos-ão

confrontação de opiniões, protege os homens pelo facto de introduzir uma distinção, uma separação, uma distância saudável entre as acções e as suas consequências, é porque ela revela-se capaz de participar no mecanismo de sacralização das vítimas e das violências. A «realidade Eichmann», caracterizada pela incapacidade de representar o mal moral de determinadas acções, assim como pela incapacidade de pensar a acção na sua relação com a técnica e a ciência, constitui o fracasso da palavra, isto é, o reflexo e a consequência da incomunicação. Contudo, Paul Dumouchel distingue a «realidade Eichmann» da realidade do catastrofismo: enquanto que neste último a desproporção existente entre os actos e as consequências constitui um espécie de acidente histórico que se impõe a cada um de nós, acidente resultante do estado complexo do mundo actual inaugurado por Nagasaki segundo Anders e, por isso, uma impotência do mundo contemporâneo, no primeiro a desproporção é essencialmente de ordem moral oriunda, por vezes, de um excesso do poder da acção em relação à natureza. É verdade que parece existe uma continuidade entre a incapacidade de pensar de Eichmann e a incapacidade de pensar do mundo contemporâneo relativamente a relação com a técnica e a natureza mas a nossa miopia nem sempre é de ordem moral, mas antes, um «estado do mundo», a condição actual da humanidade. Cf. DUMOUCHEL, Paul – “La Technique et la Banalité du Mal”. In: DUPUY, Jean-Pierre – *Jean-Pierre Dupuy. Dans l’Œil du Cyclone. Colloque de Cerisy*. Paris: Carnets Nord, 2008, pp. 92-96

⁶⁸⁵ LEVI, Primo – *Se Isto é um Homem (Se questo è un uomo)*. Trad. S. C. Neto. Lisboa: Editora Planeta DeAgostini, S.A., 2002, p. 91

⁶⁸⁶ Ibidem. pp. 25-26

⁶⁸⁷ Ibidem. p. 37

também o nome: se quisermos conservá-lo, teremos de encontrar dentro de nós a força para o fazer, fazer com que, por trás do nome, algo de nós tal como éramos, ainda sobreviva.⁶⁸⁸ [...] se eu pudesse resumir numa única imagem todo o mal do nosso tempo, escolheria esta, que me é familiar: um homem ressequido, com a testa baixa e os ombros curvados, em cujo rosto e em cujos olhos não se pode ler qualquer sinal de pensamento.⁶⁸⁹ [...] Destruir o homem é difícil, quase tanto quanto criá-lo; não foi fácil, não foi rápido, mas os Alemães conseguiram-no. Desfilamos dóceis, debaixo dos seus olhares: da nossa parte nada mais têm a recear: nem actos de revolta, nem palavras de desafio, nem sequer um olhar de condenação.⁶⁹⁰

Primo Levi relata, assim, não só a sua vivência como deportado no campo de concentração nazi, mas sobretudo, a capacidade do homem, aqui os alemães nazistas, em extinguir, dentro de si e do outro homem, qualquer vestígio que os torna dignos de humanidade. Nesta realidade à margem do real, «realidade» que mais parece um sonho de pesada textura cinzenta, um pesadelo que se arrasta ao ritmo de sinistras e absurdas ritualizações, ninguém parece escapar à marcha lenta da desumanização:

As personagens destas páginas não são homens. A sua humanidade está sepultada, ou eles mesmos a sepultaram, debaixo da ofensa que sofreram ou a infligiram a outrem. Os SS maus e estúpidos, os *Kapos*, os políticos, os criminosos, os proeminentes grandes e pequenos, até os *Häftlinge* indiferenciados e escravos, todos os degraus da insana hierarquia criada pelos Alemães, estão paradoxalmente unidos numa única desolação interior.⁶⁹¹

Todavia, como escreve Primo Levi, por pior que seja uma determinada experiência, ela nunca é privada de sentido e, assim, nunca indigna de ser analisada, tratada, comentada, podendo até extrair-se dela, conclusões e valores fundamentais, mesmo que nem sempre positivos. Nesta óptica, o campo de concentração deve ser encarado como uma gigantesca experiência biológica e social:⁶⁹² nesta zona cinzenta que representa «Auschwitz», onde os prisioneiros criminosos (portadores do triângulo verde) eram hierarquicamente superiores aos prisioneiros políticos (portadores do triângulo vermelho) e aos prisioneiros judeus (portadores da estrela amarela ou vermelha), a resistência do homem face à diminuição, à redução a uma sub-humanidade, a uma instância muito para além da justiça arcaica e da consequente marginalidade social, moral e legal, começava pela conservação de um mínimo

⁶⁸⁸ Ibidem. p. 25

⁶⁸⁹ Ibidem. p. 92

⁶⁹⁰ Ibidem. p. 154

⁶⁹¹ Ibidem. pp. 124-125

⁶⁹² Cf. Ibidem. p. 89

possível da higiene corporal, pelo proferir da palavra, pelo diálogo, pelo contacto e pela troca de impressões com o outro e pela solidariedade dos pequenos grupos.⁶⁹³

Ora, apesar de, no *Lager*, imperar a negação do humano, vemos, ao longo da obra do escritor italiano, emergir figuras extremas do sobrevivente, figuras extremas quer na bestialidade, na degradação e negação moral, quer na excepcionalidade, na capacidade de conservação da integridade moral e na consciência da urgência do testemunho para as gerações futuras. Schepschel, Alfred L., Elias Lindzin e Henri são exemplos da degradação moral entre os prisioneiros do campo, degradação que se manifesta na aproximação ao inimigo, nem que significasse trair, oprimir, os outros prisioneiros: de Schepschel, Primo Levi lembra-se que “não hesitou em fazer condenar à fustigação Moischl, que tinha sido seu cúmplice num roubo na cozinha, com a esperança, infundada, de adquirir algum mérito diante do *Blockältester*, e de se candidatar ao lugar de lavador de marmitas”⁶⁹⁴; de Alfred L., Primo Levi recorda a sua incrível persistência em destacar-se do rebanho pela sua cuidada aparência de forma a ascender na hierarquia do *Lager*; de Elias Lindzin, o Primo Levi retém, para além da sua inclinação para o roubo e a irresponsabilidade para tarefas confiadas, o seu vigor animalesco para o trabalho, a sua brutalidade e a sua aparente indestrutibilidade física; de Henri, Primo Levi destaca, para além da sua vasta cultura, por um lado, uma propensão para o roubo, para a organização e para a estratégia e, por outro lado, uma tremenda capacidade de sedução e de manipulação.⁶⁹⁵ Entre os homens de excepção, Primo Levi evoca Steinlauf e Lorenzo, recordados como homens de boa vontade. De Steinlauf, ex-sargento do exército austro-húngaro condecorado com a Cruz de Ferro da Guerra 1914-1918, Primo Levi reporta as suas sábias recomendações que só podiam surgir da boa daquele que já sobreviveu à catástrofe:

[Steinlauf dizia algo como] exactamente porque o *Lager* é uma grande máquina para nos reduzir a animais, nós não devemos tornar-nos animais; que também neste lugar se pode sobreviver, e por isso é preciso querer sobreviver, para contar, para testemunhar; e que para viver é importante esforçarmo-nos para salvar pelo menos o esqueleto, os pilares, a forma da nossa civilização. Que somos escravos, privados de qualquer direito, expostos a qualquer injúria, condenados quase com certeza à morte, mas que uma faculdade nos restou, e temos de a defender com todo o vigor porque é a última: a faculdade de negar o nosso consentimento. Temos, portanto, sem dúvida de lavar a cara sem sabão, na água suja, e limparmo-nos ao

⁶⁹³ Cf. GRYNBERG, Jacques et CHIANTARETTO, Jean-François – “Témoignage”. In: CHIANTARETTO, Jean-François et ROBIN, Régine (Dir.) – *Témoignage et Écriture de l’Histoire. Décade de Cerisy 21-31 juillet 2001*. Paris: l’Harmattan, 2003, pp. 431-432

⁶⁹⁴ LEVI, Primo – *op.cit.*, p. 95

⁶⁹⁵ Ibidem. pp. 97-100

casaco. Temos de engraxar os sapatos, não porque a tal obriga o regulamento, mas por dignidade e por propriedade. Temos de caminhar direitos, sem arrastar as socas, certamente não em homenagem à disciplina prussiana, mas para nos mantermos vivos, para não começarmos a morrer.⁶⁹⁶

Reproduzindo as palavras de Steinlauf, Primo Levi introduz a noção de testemunho que caracteriza sua obra: o testemunho como narrativa na primeira pessoa autenticada por aquele que conta e garante, pelo acto que o constitui como testemunha, a existência ou a ocorrência do acontecimento relatado; o acto testemunhal não só compromete a responsabilidade da testemunha mas também pressupõe a responsabilidade daquele(s) que acolhe(m) o testemunho e, portanto, a responsabilidade do «conjunto humano».⁶⁹⁷ O testemunho é a «atestação biográfica» do «combatente», daquele que sentiu a sua em perigo e que sofreu, na sua própria carne, o acontecimento, reactualizando a «história memorial».⁶⁹⁸ Testemunhar é, para além de ver, acolher, aceitar, uma visão para integrá-la na pensamento, na palavra e no discurso – «*witness*», «ser testemunha de» (passivamente). Mas testemunhar é também reconhecer a sua existência e opor-se a ela para, assim, testemunhar «contra» e praticar a resistência – «*testify*», «testemunhar de» (ativamente). A re-subjetivação, depois da des-subjetivação própria da experiência concentracionária, só é possível na qualidade de testemunha e de algo que, nela, se manifesta intransitivamente – eu não testemunho algo mas antes algo, em mim, testemunha e, por isso, só posso testemunhar apenas o meu testemunho, independentemente da contemporaneidade histórica. A testemunha não é uma pessoa passiva, simples depósito, cujo testemunho se reduz ao arquivo; ela é transformada, «atravessada», sofrida pelo acontecimento de que testemunha. Assim, o testemunho torna-se acção e compromisso. Potencialmente gerador, o testemunho é, em última análise, fundador e actualizador da história memorial – «engendramento testemunhal», testículo, testar, testamento.⁶⁹⁹

⁶⁹⁶ Ibidem. p. 40; Adaptação feita por mim.

⁶⁹⁷ Cf. CHIANTARETTO, Jean-François – “Survivre: Une Perspective Psychanalytique. La Shoah, avec Primo Levi”. In: CHIANTARETTO, Jean-François et ROBIN, Régine (Dir.) – *Témoignage et Écriture de l'Histoire*. op.cit. p. 406

⁶⁹⁸ Cf. TREVISAN, Karine – “Jean Norton Cru. Anatomie du Témoignage”. In: CHIANTARETTO, Jean-François et ROBIN, Régine (Dir.) – *Témoignage et Écriture de l'Histoire*. op.cit., p. 50; A história memorial é aquela que, através do testemunho, se substitui à história oficial e se caracteriza pelo olhar atento às vítimas, ao sofrimento e à morte. Cf. NOOS, Alexis – “Irrévocable Témoignage. À Propos de Paul Celan”. In: CHIANTARETTO, Jean-François et ROBIN, Régine (Dir.) – *Témoignage et Écriture de l'Histoire*. op.cit. p. 331

⁶⁹⁹ Cf. NOOS, Alexis – *op.cit.*, pp. 320-331

Como figura da integridade moral, Primo Levi destaca Lorenzo, um desses raros homens de excepção, que sobrevivem sem renunciar a nada do seu mundo moral e cuja vocação é, certamente, ser santos ou mártires:

Por mais sentido que faça querer definir as causas pelas quais precisamente a minha vida, entre milhares de outros equivalentes, pôde aguentar a prova, creio que devo justamente a Lorenzo o facto de estar vivo hoje; não tanto pela sua ajuda material, quanto por me ter constantemente lembrado com a sua presença, com a sua maneira tão linear e fácil de ser bom, que ainda existia um mundo justo para além do nosso, algo e alguém ainda puro e incontaminado, não corrupto e não selvagem, alheio ao ódio e ao medo; algo que mal se pode definir, uma remota possibilidade de bem, pela qual, porém, valia a pena conservar-se.⁷⁰⁰ [...]. Lorenzo era um homem; a sua humanidade era pura e incontaminada, estava fora deste mundo de negação. Graças a Lorenzo, aconteceu-me não esquecer que também eu era um homem.⁷⁰¹

Mais do que um exemplo de integridade moral, Lorenzo surge para Primo Levi como dotado «daquilo» que sustenta a testemunha e que prepara, assim, o testemunho: a integridade moral de Lorenzo funcionou para Primo Levi como uma espécie de remédio psíquico que permitiu resistir, suportar o atentado ao sentido humano, o rasgar do «contrato narcisista», a desumanização da vida e da morte e, assim, salvar o humano dentro de si mesmo.⁷⁰²

1.2. – Sobrevivência, Luto e Escrita*

Inspirado pela figura do imigrante, do deportado, do «marrano», daquele que se sente cortado da sua língua, da sua comunidade, da sua cultura, daquele que vive a sua religião, a sua ligação com Deus, em segredo, sob pena de ser perseguido, Jacques Derrida desenvolve um certo apreço pela palavra «sobrevivência». Para Jacques Derrida, todo homem é fundamentalmente um «sobrevivente em suspenso».⁷⁰³ Jacques Derrida entende por «sobreviver», o facto de continuar a viver mesmo depois da morte, depois do fim de um mundo, de uma vida ou de um vivente, sendo a condição de sobrevivente, aquele que

⁷⁰⁰ LEVI, Primo – *op.cit.*, p. 124

⁷⁰¹ Ibidem. p. 125

⁷⁰² Cf. CHIANTARETTO, Jean-François – “Survivre: Une Perspective Psychanalytique. La Shoah, avec Primo Levi”. *op.cit.* pp. 408-409

* Uma versão deste texto foi adaptada para a publicação em revista e foi publicada com a seguinte referência: CATALÃO B., Helena – “Écriture et Témoignage, Autour de Jacques Derrida”. In: BARBALATO, Beatrice (Org.) – *L'ascoltare, il sentito dire, la phonè, in filigrana nei racconti di sé/Le récit de soi: écouter, entendre, ouïr, "oreiller". Mnèmosyne o la costruzione del senso, n°3*. Louvain: Presses Universitaires de Louvain, 2010, pp. 31-40

⁷⁰³ Cf. DERRIDA, Jacques – *Apprendre à Vivre, Entretien avec Jean Birnbaum*. Paris: Galilée, 2005, pp. 24-25

carrega (*tragen*) o desaparecimento, ou a morte, do outro, aquele que suporta a sua ausência, que faz luto, permanecendo assim na vida e para além da vida.⁷⁰⁴ O sobrevivente carrega, não só a morte do outro, ou a responsabilidade de carregar o desaparecimento do mundo do outro, mas sobretudo a solidão tanto da perda como da responsabilidade de viver depois do outro e fazer-lhe o luto.⁷⁰⁵ «Fazer o luto» significa «ser fiel» ao outro, interiorizar, incorporar, intro-ejectar, subjectivar, tornar presente (ontologizar) o outro em mim, reconhecer que a imagem do outro está, doravante, em mim, outro que, quando sobrevivente, me aparecia já na sua dimensão espectral⁷⁰⁶ – «être en nous de l'autre». É precisamente a interiorização do outro em mim que institui e instrui o meu «Eu», a minha relação ao meu «Eu», antes da morte do Outro. «Ser» é antes de mais «estar de luto» na sobrevivência, significando assim que a experiência do luto é mais originária do que o «ser para morte».⁷⁰⁷ É experimentar uma certa morte através da morte do outro. É sentir a minha relação comigo mesmo como luto, um luto (im-)possível – «je suis endeuillé, donc je suis».⁷⁰⁸ Importa sublinhar o carácter de «double bind» da experiência do luto que conduz à «ex-apropriação», experiência estruturante da subjectividade: por um lado, o sentimento que devo ser suficientemente fiel para interiorizar o outro em mim mas, por outro lado, a consciência do limite dessa fidelidade na interiorização do outro em mim uma vez que esta obriga à violação da exterioridade infinita do outro, conduzindo assim à infidelidade. Dada à relação de dissimetria com o outro, outro que me antecede, que está em mim e para além de mim, a interiorização revela-se limitada, nunca simples, nunca pura. Neste sentido experimentamos uma dimensão de fracasso no trabalho de luto. Estamos diante do paradoxo da fidelidade: o luto fiel do outro está destinado a fracassar para, ou devido, ao seu sucesso; apesar de estar reduzido a imagens em nós, o olhar do outro, do fantasma, o totalmente outro em mim, permanece-me inapropriável, tendo ainda a força de apelar a minha responsabilidade de herdeiro, ou de sobrevivente, de continuar o diálogo

⁷⁰⁴ A morte é essencialmente o fim de um mundo, o fim de alguém ou de alguma coisa no mundo, o fim de uma vida ou de um vivente, o fim de uma totalidade do que é, ou pode se apresentar, como a origem do mundo para um determinado vivente, quer seja humano ou não. Cf. BRAULT, Pascale-Anne e NASS Michael – “Introduction”. In: DERRIDA, Jacques – *Chaque fois unique, la Fin du Monde*. Paris: Galilée, 2001, pp. 31-54

⁷⁰⁵ Cf. DERRIDA, Jacques – *Béliers. Le dialogue ininterrompu: entre deux infinis, le poème*. Paris: Éditions Galilée, 2003, pp. 22-23

⁷⁰⁶ Cf. DERRIDA, Jacques – “Istrice 2. Ick bünn all hier”. In: *Points de Suspension...* op.cit. p. 331; Cf. BRAULT, Pascale-Anne e NASS Michael – *op.cit.*, pp. 26-28; Cf. DERRIDA, Jacques – “Injonctions de Marx”. In: *Spectres de Marx*. Paris: Galilée, p. 30

⁷⁰⁷ Paul Ricoeur também não privilegia a designação heideggeriana de «ser-para-a-morte»; o encontro decisivo com a morte do «ser-até-à-morte» é a morte do ser amado; é a morte do outro, do ser amado, que determina por reflexão a relação de mim mesmo à minha própria morte. Cf. ABEL Olivier e PORÉE, Jérôme – “Nascimento e Morte”. In: *op.cit.*, pp. 83-94

⁷⁰⁸ Cf. DERRIDA, Jacques – “Istrice 2. Ick bünn all hier”. In: *Points de Suspension...* In: *op.cit.*, pp. 331-332

interrompido pela morte com esse outro guardado em mim que necessariamente me afecta.⁷⁰⁹

Assim o homem enquanto sobrevivente em suspenso convive com o(s) fantasma(s) cujo luto, ou a interiorização, excedente deste(s) fractura, fere, lesa, traumatiza, divisa a interioridade doravante dissimétrica, mas também, mais generosa, acolhedora, hospitaleira, inaugurando o amor e a amizade.⁷¹⁰ É, portanto, através do outro, da sua morte, do luto do fantasma, numa constante explicação ou esclarecimento com a morte, que o sobrevivente «aprende a viver» – um sobrevivente enquanto hetero-didático entre a vida e a morte. Se, para Jacques Derrida, a expressão «aprender a viver» significa amadurecer, educar, «saber-viver», ela também significa aprender à morrer, «saber-morrer», considerar, aceitar a morte absoluta, a morte sem salvação, sem ressurreição, sem redenção, nem para mim, nem para o outro.⁷¹¹

Estreitamente ligada à noção de «sobrevivente, sobretudo pela partilha da mesma origem etimológica à palavra latina «*superstes*», é a palavra «testemunha», aquele que esteve presente, que sobreviveu ao acontecimento trágico ou extraordinário.⁷¹² Essa concepção de homem enquanto «sobrevivente», ou «testemunha», traduz, de um certo modo, os dois pólos simultaneamente distintos, inseparáveis, remissivos um ao outro, nos quais se desenvolve todo o pensamento de Jacques Derrida e, sobretudo, toda a inscrição, todo o vestígio, toda a escrita e, portanto, todo o testemunho: o autobiográfico e o tanatográfico.

Colocando-se assim ao lado de Friedrich Nietzsche, apologistas de uma psicologia dos filósofos, Jacques Derrida relembra que qualquer discurso filosófico é sempre a produção de «alguém», herdando assim a ideia de que, embora irreduzível, a Filosofia pode inserir e reenviar a uma psicologia, a uma biografia, a uma escrita da vida que se revela uma estratégia (armada e inerme) ou uma inspiração para a criação filosófica. Considerando que todo o texto filosófico tem uma dimensão (auto-)biográfica, diremos que é precisamente a dimensão (auto-)biográfica que assombra o texto filosófico e que pode originar a sua desconstrução. Para tal, torna-se necessário deslocar a questão filosófica «*o que é isto?*» para a questão mnésica, (auto-)biográfica, existencial, ou testemunhal: «*quem escreve?*» e «*para quem?*».⁷¹³ Os movimentos desconstrutivos dos grandes textos, dos grandes nomes ou das «assinaturas» emergem aquando da interrogação destes, tomados como da margens

⁷⁰⁹ Cf. Ibidem. p.331; Cf. BRAULT, Pascale-Anne e NASS Michael – op.cit., p.29; Cf. DERRIDA, Jacques – *Béliers*, p.20

⁷¹⁰ Cf. BRAULT, Pascale-Anne e NASS Michael – op.cit., p. 29

⁷¹¹ Cf. Ibidem. pp. 23-24

⁷¹² Cf. DERRIDA, Jacques – *Poétique et Politique du Témoignage*. Paris: Éditions de l'Herne, 2005, p. 24.

⁷¹³ Cf. DERRIDA, Jacques – "Tenho o Gosto do Segredo". In: *O Gosto do Segredo*. Lisboa: Fim de Século Edições, 2006, p. 60; Cf. DERRIDA, Jacques – *Jacques Derrida, Sob Palavra*. op.cit. p. 12

(«*bordures*») divisíveis, virtualmente poderosas e móveis, e que atravessa, segundo uma determinada lei, a obra e a vida, o sistema e o sujeito do sistema,⁷¹⁴ revelando a importância da «autobiograficidade». Entendemos por autobiograficidade, “aquilo, que no *autos*, desloca a relação com o si-próprio mas sempre numa experiência existencial singular, senão inefável, pelo menos intraduzível, nos limites da traduzibilidade”, excedendo assim o discursivo da autobiografia e, até mesmo o género literário⁷¹⁵. Ora, um outro nome para a autobiograficidade é o de «testemunho». Com Jacques Derrida, tentaremos perceber quais são as condições de possibilidade do testemunho, assim como os seus limites. A abordagem do testemunho é indissociável da experiência do luto («*denib*») visando, assim, a auto-(re)-invenção pessoal, moral, artística e intelectual. Entendemos que o processo de auto-(re)-invenção pessoal, através da escrita (ou do traço), apresenta quatro dimensões próprias da narrativa testemunhal: a narcisista, a sacrificial, a jurídica e a transcendental.

1.3 – As Condições da (Im-)Possibilidade do Testemunho

Para Jacques Derrida, a testemunha é, num primeiro momento, a pessoa sobrevivente, isto é, alguém que sobrevive aos acontecimentos extraordinário e/ou à morte de outrem. Num segundo momento, a palavra «testemunha» remete para a terceira pessoa («*tersti*»), o observador que assiste a uma ocorrência do interesse de duas outras pessoas. Neste sentido, o testemunho constitui o discurso ou a narrativa sobre um determinado acontecimento excepcional, produzido por uma pessoa directamente ou indirectamente implicada («*testimonium*»).⁷¹⁶ Quando produzido por um terceiro, um observador e, por isso, por alguém não directamente implicado no sucedido, dizemos que o testemunho ganha em imparcialidade mas perde em compromisso. Portanto, pela sua origem grega, designadamente através do vocábulo *marturia*, a palavra «testemunho» remete-nos para o acto de deposição, de atestação na primeira pessoa, por parte da testemunha, atestação de um acontecimento passado, indivisível, recolhido numa certa instantaneidade e, por isso, com pertença à verdade apesar do seu carácter essencialmente ocular – testemunho ocular, «*bearing witness*».⁷¹⁷

⁷¹⁴ Cf. DERRIDA, Jacques – *Otobiographies... L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*. Paris: Éditions Galilée, 2005, pp. 39-52

⁷¹⁵ Cf. DERRIDA, Jacques – "Tenho o Gosto do Segredo". In: *O Gosto do Segredo*. op.cit. pp.59-60.

⁷¹⁶ Cf. DERRIDA, Jacques – *Poétique et Politique du Témoignage*. op.cit. pp.24-30; Cf. DERRIDA, Jacques – *Demeure, De Maurice Blanchot*. op.cit. p. 54

⁷¹⁷ Cf. DERRIDA, Jacques – *Poétique et Politique du Témoignage*. op.cit. p. ; *Martus* vem de *mrtu*, *mermera*, que significa angústia, cuidado, preocupação; de *mermérizo*, *mermeros*, *merimnaô* que significa preocupar-se, pensar, deliberar, considerar, reflectir, etc.; a raiz indo-europeia subjacente é *smer* (*mer*) que significa reflectir, pensar, lembrar-se, cuidar de, preocupar-se; *marturia* que significa testemunho enquanto acto ou resultado de

No âmbito de uma reflexão sobre a construção das narrativas históricas, Paul Ricoeur levanta a questão epistemológica relativamente ao estatuto do testemunho, precisamente, a de avaliar até que ponto o testemunho é fiável.⁷¹⁸ Sabemos que o testemunho é umas das fontes através das quais os historiadores edificam as suas narrativas; daí a necessidade de inscrever o testemunho num processo metódico em vista a restabelecer a objectividade memorial e a verdade histórica.⁷¹⁹ Como nota Marc Bloch, a história é um conhecimento que se faz através dos vestígios, isto é, um «conhecimento testemunhal»; o vestígio é tudo aquilo que significa, que assinala uma passagem, que indica uma ausência num presente, designando, assim, quer o testemunho voluntário ou intencional, quer o testemunho involuntário (iconográficos, monumentais e económicos).⁷²⁰

Paul Ricoeur entende por «testemunho» o discurso que dá seguimento narrativo à memória declarativa e que, eventualmente, pode ser recolhido por escrito, depositado, arquivado e sujeito à crítica;⁷²¹ o testemunho (oral, escrito e audiovisual) é fonte de informação cujo valor e a qualidade devem ser verificadas.⁷²² A historiografia encarrega-se, assim, de verificar o grau de verdade dos testemunhos em análises.⁷²³ Aquilo que a crítica põe em questão, tendo como horizonte a produção da prova documentária, é o carácter fiduciário do testemunho, testemunho emergido à consciência por uma «memória-acontecimento» («*mémoire événementielle*»).⁷²⁴ O testemunho deve submeter-se à crítica externa e interna, isto é, à prova da veracidade, à perseguição da impostura, do engano e da falsificação quer seja relativamente aos autores e às datas (falsificação no sentido jurídico), quer seja de fundo (mistificação, manipulação, rumores e preconceitos, plágio). Se a crítica externa examina a integridade do testemunho – como este foi conservado e se foi, ou não, objecto de uma falsificação –, a crítica interna tentará perceber as significações, as intenções, os projectos e desejos dos autores, avaliando a qualidade da narrativa em termos de exactidão, de sinceridade e de autenticidade.⁷²⁵

A questão epistemológica do testemunho (ocular) é motivada pela desconfiança que suscita o desfazamento no tempo constitutivo do testemunho que facilmente falseia as

testemunhar, isto é, atestar, depositar uma convicção que carregamos, que nos preocupa, que lembramos e com a qual ficamos ansiosos. Cf. PIERRON, Jean-Philippe – *op.cit.*, pp. 21-22

⁷¹⁸ Cf. RICOEUR, Paul – “1. Fase Documentaire: La Mémoire Archivée (II. Histoire et Épistémologie”. In: *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*. Paris: Éditions du Seuil, 2000, p. 202

⁷¹⁹ Cf. PIERRON, Jean-Philippe – *op.cit.*, p. 129

⁷²⁰ Cf. *Ibidem*. pp. 137-141

⁷²¹ Cf. RICOEUR, Paul – “1. Fase Documentaire: La Mémoire Archivée (II. Histoire et Épistémologie”. In: *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*. *op.cit.* p. 210

⁷²² Cf. PIERRON, Jean-Philippe – *op.cit.*, p. 132

⁷²³ Cf. *Ibid.*

⁷²⁴ Cf. RICOEUR, Paul – “1. Fase Documentaire: La Mémoire Archivée (II. Histoire et Épistémologie”. In: *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*. *op.cit.* p. 230

⁷²⁵ Cf. PIERRON, Jean-Philippe – *op.cit.*, pp. 135-136

recordações sobre o acontecimento passado.⁷²⁶ Como constata Paul Ricoeur, a suspeição no testemunho está presente em quase todas as fases da sua constituição: na percepção do acontecimento vivenciado, na retenção da recordação e na reconstituição verbal do acontecimento memorado; existe, portanto, sempre o perigo do testemunho ser contaminado por uma má percepção do acontecimento, uma má retenção das ocorrências e uma má restituição do sucedido.⁷²⁷ Não há testemunho sem o perigo de falsear o testemunho.⁷²⁸ Contudo, levantar um falso testemunho, deliberadamente, é uma mentira no coração do testemunho.⁷²⁹ Em todas as fases da sua formação, aquilo que ameaça contaminar a veracidade do testemunho é a mistura do vivido com o imaginado, introduzindo assim o falso no testemunho (falso testemunho e rumor).⁷³⁰

Paul Ricoeur insiste sobre o carácter de auto-designação da testemunha que, por sua vez, se inscreve numa troca, instaurando uma situação dialogal: como referimos, a testemunha é a pessoa que sobrevive à algo ou à alguém e que afirma ter estado presente numa dada circunstância, jurando ter visto, ouvido, tocado, sentido; através da fórmula exclamativa «Acreditem! Eu estava lá!» – «*Croyez-moi! J'y étais!*» – e, portanto, da auto-designação espontânea do sujeito como testemunha, é atestada a indissociabilidade entre o acontecimento reportado e a presença da testemunha nesse mesmo acontecimento; correlativa da auto-designação da testemunha é a necessidade que a testemunha manifesta em que acreditem nela; deste apelo à crença do destinatário, da acreditação do testemunho, surge a dimensão fiduciária do testemunho. Por outro lado, ser testemunha é, mediante a desconfiança, aceitar ser convocada para responder e confrontar-se com outros testemunhos no espaço público – «*si vous ne me croyez pas, demandez à quelqu'un d'autre*».⁷³¹

Seguindo as pisadas de Renaud Dulong, Paul Ricoeur dá conta da dimensão moral do testemunho, assim como da sua proximidade com a promessa, pela disponibilidade da testemunha em reiterar o seu testemunho. Esta dimensão moral, atribuída ao testemunho, confere-lhe uma estrutura estável da qual emana uma certa segurança, confiança, fiabilidade e credibilidade; esta estabilidade à volta do testemunho possibilita, para além do reforço da ligação social, o testemunho como uma instituição requerida tanto no processo da construção da memória e da história, como no processo judicial. É da fiabilidade e da

⁷²⁶ O acontecimento é, no seu sentido mais primitivo, aquilo sobre o qual alguém testemunha. Cf. RICOEUR, Paul – “1. Fase Documentaire: La Mémoire Archivée (II. Histoire et Épistémologie”. In: *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*. op.cit. p. 229

⁷²⁷ Cf. Ibidem. pp. 202-209

⁷²⁸ Cf. PIERRON, Jean-Philippe – *op.cit.*, p. 183

⁷²⁹ Cf. RICOEUR, Paul – “L'Herméneutique du Témoignage (1972)”. In: *Lectures 3*. op.cit. p. 114

⁷³⁰ Cf. PIERRON, Jean-Philippe – *op.cit.*, pp. 133-134

⁷³¹ Cf. RICOEUR, Paul – “1. Fase Documentaire: La Mémoire Archivée (II. Histoire et Épistémologie”. In: *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*. op.cit. pp. 205-208

confiança presumida na atestação biográfica e, portanto, no testemunho, que depende a segurança linguística de uma sociedade.⁷³²

Para Paul Ricoeur, a crise do testemunho situa-se nos testemunhos que «testemunham de dentro da vida testemunhante», isto é, nos testemunhos de situações limites tão extraordinariamente desumanas que dificilmente são representáveis para o homem comum, obstruindo a compreensão, a explicação e a comunicação. A crise do testemunho está, do ponto de vista da investigação em história, na recepção de testemunhos, sem apartar a estranheza absoluta engendrada pelo horror que imprime a narrativa testemunhal, horror do qual a testemunha não teve distanciação; é o que acontece, por exemplo, com os testemunhos dos deportados em que as testemunhas não foram meros espectadores mas antes vítimas dos acontecimentos.⁷³³ Assim, apesar do testemunho beneficiar de um prestígio incomparável na reconstituição do passado, precisamente, devido à sua proximidade relativamente ao acontecimento estudado e à densidade da experiência singular nela reportada, ele não deixa de ser objecto de suspeição, marcado por uma subjectividade e densidade existencial capaz de entravar a exigência crítica requerida pela verdade histórica.⁷³⁴ Por outras palavras: se a proximidade espacial e temporal faz a riqueza do testemunho, a sua proximidade afectiva e emocional mina a objectividade histórica. É ainda tarefa do historiador separar, na medida do possível, os elementos factuais das ressonâncias existenciais (indignação, revolta, compaixão, piedade, etc.), conduzindo, de certo modo, ao empobrecimento da densidade existencial do testemunho.⁷³⁵

De ponto de vista mais filosófico, diríamos que a crise do testemunho situa-se, precisamente, na desambiguação do testemunho operada pela historiografia, isto é, na redução do testemunho como expressão que visa a um ensinamento, manifestando uma dimensão ética, ao testemunho como dado de importância epistemológica;⁷³⁶ esta atitude constitui a rudeza com que a história documentária contribui para a cura da memória, o trabalho de rememoração e o luto.⁷³⁷ É que, através do seu testemunho, a testemunha estabelece com o destinatário porvir (a testemunha da testemunha, um pouco à semelhança dos apóstolos) um pacto testemunhal (ensinamento ético) que sobrevive ao seu tempo,

⁷³² Cf. Ibidem. pp. 205-207

⁷³³ Cf. Ibidem. p. 223

⁷³⁴ Cf. PIERRON, Jean-Philippe – *op.cit.*, p. 129

⁷³⁵ Cf. Ibidem. pp. 132-135

⁷³⁶ Cf. Ibidem. p. 130

⁷³⁷ Cf. RICOEUR, Paul – “1. Fase Documentaire: La Mémoire Archivée (II. Histoire et Épistémologie”. In: *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*. *op.cit.* p. 230

inscrevendo-se na memória e identidade colectiva e na cultura.⁷³⁸ Ultrapassando tanto a esfera da intimidade e da privacidade como a esfera da colectividade e do político, o testemunho visa à construção de um universal singular abraçando os mistérios da humanidade através da reflexão sobre a condição humana (o que é o homem?) e o mal.⁷³⁹ Mais ainda: emergido da memória exemplar, o testemunho constrói uma figura transcendental, um modelo, um ideal-tipo do agir orientado pela autenticidade que mobiliza os afectos, as emoções mais também a razão e a imaginação.⁷⁴⁰ A era do testemunho consiste na consagração da era da autenticidade.⁷⁴¹ Os testemunhos dos deportados inauguram uma viragem na história, na concepção do testemunho e da luta que lhe está associada: não se trata mais de lutar contra a credulidade e a impostura mas antes contra a incredulidade e a vontade de esquecer (esquecimento passivo).⁷⁴² Com o testemunho, o passado é reconstituído e o devir da humanidade é questionado.⁷⁴³

Devido ao desfasamento no tempo existente entre o acontecimento passado e a própria rememoração e atestação presente deste mesmo acontecimento passado, podemos dizer que o testemunho inscreve-se numa estrutura de «presença/ausência» que apela à crença, à fé, ao compromisso (contrato/assinatura) e à (in-)comunicabilidade. Mais ainda: podemos ver na síntese constituinte de percepções sensíveis (lembranças oculares, tácteis, auditivas), que opera a testemunha aquando do acto de testemunhar, um encadeamento temporal que já se afasta do tempo instantâneo, imediato, e promete a repetição, a reproduzibilidade quase técnica. A possibilidade de repetir e, conseqüentemente, de interiorizar um testemunho condena este último a possíveis alterações, deformações, deixando de ser fiável, confiável, perdendo assim a veracidade. Se é legítimo dizer que o testemunho se inscreve numa estrutura de «presença/ausência», podemos dizer que ele igualmente se inscreve na estrutura «visibilidade/invisibilidade» remetendo para a ordem do milagre, do miraculoso, do fantástico, do fantasmagórico, do espectral, da visão, da

⁷³⁸ Na senda de Annette Wieviorka, Jean-Philippe Pierron assinala três fases na construção da memória colectiva numa comunidade: 1. a medida; 2. o julgamento; 3. o ensinamento. A medida tem a ver com o conflito emergente entre a memória individual, consciência da importância histórica do acontecimento, e a memória colectiva cujo trabalho de luto é mais lento, interditando momentaneamente o testemunho. O julgamento é instaurado pelo próprio testemunho, acompanhado de uma exigência de transmissão, de pedagogia e de participação da construção da identidade e memória colectiva. 3. O testemunho aspira à universalidade ética pelo ensinamento que transmite aos contemporâneos e às gerações futuras. Cf. PIERRON, Jean-Philippe – *op.cit.*, pp. 138-139

⁷³⁹ Cf. *Ibidem.* p. 139

⁷⁴⁰ Cf. *Ibidem.* p. 140

⁷⁴¹ Cf. *Ibidem.* p. 142

⁷⁴² Cf. RICOEUR, Paul – “1. Fase Documentaire: La Mémoire Archivée (II. Histoire et Épistémologie”. In: *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*. *op.cit.* p. 230; A luta do testemunho contra a vontade de esquecer não pode nunca por em causa o direito de esquecer.

⁷⁴³ Cf. PIERRON, Jean-Philippe – *op.cit.*, p. 140

aparição, do tocar o intocável, do extraordinário, do não natural ou do sobrenatural, da anomalia, não estranho à ficção literária. Como veremos mais adiante, o testemunho esbarra no seguinte paradoxo: se é da essência do testemunho ser comunicável apelando à crença do destinatário, sobretudo na sua dimensão instrumental no contexto judicial e histórico, constatamos que, quanto mais «iluminado», absoluto for o testemunho, abraçando a sua dimensão religiosa, ele parece mais destinado à fatalidade da incomunicabilidade, neutralizadora do testemunho. Ora, aquilo que veicula o testemunho absoluto que, por sua vez, subverte todas as outras formas de comunicação, é a linguagem do amor.⁷⁴⁴

Porque a fé é constitutiva do testemunho, como o não acesso directo ou imediato ao objecto do testemunho, ao acontecimento passado e ausente sobre o qual a pessoa é convidada a testemunhar, o testemunho é heterogéneo à necessidade teórico-epistemológica do saber, à demonstração provatória requerente de uma conclusão silogística, ao encadeamento da argumentação, à demonstração da coisa presente. Da sua referência à palavra grega *marturion*, o testemunho concorre ao estatuto de prova, de determinação assegurada, de saber, de certeza teórico-constatativa, a sua força reside essencialmente na provação do mártir. Pois, segundo Jacques Derrida, testemunhar não significa provar, sendo o primeiro heterogéneo à administração ou à exibição da prova. O carácter ocular do testemunho é excedido pela fé, pelo compromisso com a verdade que o constitui e, sobretudo, por uma invulgar capacidade de resistência à prova do mal, que o fundamenta, desembocando assim no acto presente de oferta que é a situação de mártir. Imbuído no testemunho, está ainda a palavra *marturomai* que significa chamar, invocar o testemunho, isto é, testemunhar.

Da proximidade dos termos, testemunho e sobrevivente, induz-se a ideia de que um sobrevivente é sempre um mártir, uma testemunha, uma pessoa marcada, estigmatizada pela herança que carrega: só testemunha o sobrevivente, aquele que viveu mais duradouramente do que o acontecimento passado, trágico ou patético. Assim, o testemunho é «*terstis superstes*», a palavra ou o discurso do terceiro, do sobrevivente, do mártir, daquele que fez «prova», que também é um herdeiro, um guarda, um garante, um legatário. Se aceitarmos a ideia de que todo o homem enquanto «sobrevivente em suspenso» é também uma testemunha, devemos aceitar a ideia de que todo o acto auto-

⁷⁴⁴ A iluminação individual tem dois efeitos sobre a pessoa que a recebe: por um lado, um sentimento de um ego sólido dissolvido que passa a considerar o «Eu» como um outro e, por outro lado, uma incapacidade em traduzir uma experiência tão singular, tão revolucionária como o amor, como se esta não pudesse ser plenamente explicável nas categorias da linguagem comum, incapacidade acompanhada de um certo pudor mediante a excepção da experiência concedida. Cf. FRYE, Northrop – *op.cit.*, p. 308

criativo pode ser visto como um acto testemunhal e, conseqüentemente, a obra produzida, quer filosófica, artística ou literária, como um testemunho.

1.3.1. – A Dimensão Narcisista do Testemunho

A ideia de que toda a autocriação pode ser visto como um acto testemunhal está implícita nas considerações formuladas por Jacques Derrida sobre o texto *Ecce Homo* de Friedrich Nietzsche em *Otobiographies*. Na senda de Nietzsche, Jacques Derrida imagina a Obra do criador, a Obra enquanto assinatura, vestígio ou marca do autor, como a realização de um contrato secreto, de uma dívida codificada, aberta sobre a eternidade, em seu nome e para consigo mesmo, dívida, aliança ou anel, mas também luta, que o emanciparia do preconceito, do pré-juízo, do pré-julgamento dos outros e, sobretudo, da dissimulação – a realidade ou a vida enquanto dissimulação.⁷⁴⁵ O desejo de contra-assinar a tradição e, de alguma forma, os seus futuros herdeiros, que serão também os juizes da posterioridade, de modo a escapar a qualquer julgamento, assume uma dimensão certamente narcisista, sacrificial mas sobretudo judicial e, até mesmo, generosa, doadora.

A dimensão narcisista da autocriação reside no facto de que o primeiro e, talvez mesmo, o único destinatário da narrativa autobiográfica, ou da obra que constantemente nos reenvia para a existência do criador, é o próprio autor.⁷⁴⁶ O autor revela-se o primeiro destinatário da sua Obra porque, inerente à autocriação e à autobiografia, está a procura do «Eu», a necessidade de reconfiguração do «Eu», ou seja, o desejo de afirmação pessoal. Ao falar, escrever sobre si e para si próprio, Nietzsche não faz mais do que procurar o seu «Eu», andar à roda, girar à volta de si próprio, regressando eternamente ao ponto de partida permanecendo circunscrito ao seu próprio «labirinto». O labirinto, espaço eternamente circular, retroactivo, é simultaneamente a via da afirmação e do devir, mais precisamente, a via da afirmação do devir. Sendo a orelha um órgão labiríntico é através dela que chegamos à afirmação, ao ser e ao devir.⁷⁴⁷ Ora, o problema da autocriação e da autobiografia está na dimensão não estática e, por isso, inapropriável do «Eu». O «Eu» é assim um «acontecimento», algo de singular, irrepetível, insubstituível, imprevisível, ou não antecipável no seu devir, mesmo se, à partida, aquando do nascimento, uma aliança é estabelecida com a comunidade, com uma cultura, que muito tem de programável – «circuncisão». Daí a (im-)possibilidade da autobiografia e, portanto, da autocriação.

⁷⁴⁵ Cf. DERRIDA, Jacques – *Poétique et Politique du Témoignage*. op.cit., pp. 47-52

⁷⁴⁶ Cf. Ibidem. pp. 56-57

⁷⁴⁷ Cf. DELEUZE, Gilles – *Nietzsche et la Philosophie*. Paris: PUF, 2007, pp. 215-216

1.3.2. – A Dimensão Sacrificial do Testemunho

A dimensão sacrificial revela-se ainda na pulsão de morte, na vontade de poder e de soberania inerente à autocriação e à escrita em geral. O movimento de autocriação, assim como o acto de assinatura enquanto acto de autentificação, de assentimento, de confirmação, de dizer «sim» ao texto escrito, constituem um acontecimento inaugural que tem como principal função a re-identificação, a refundação, através do apagamento uma outra assinatura, uma assinatura anterior, apagamento resultante de um processo diferencial de contra-assinatura.⁷⁴⁸ Este acto de refundação, de contra-assinatura é possível graças a uma dimensão sacrificial da escrita sustentada pela lógica do invisível que está na sua origem: o acontecimento sacrificial da escrita, do traço, do acto de tracejar manifesta-se aquando da sua chegada aos olhos, à visão, manifestação possibilitada graças à uma dimensão anterior à sacrificial, dimensão invisível, não tematizável, representável, a dimensão transcendental.⁷⁴⁹ Por outro lado, o surgimento da metafísica ocidental, qualificada de fonologocêntrica pelo facto de privilegiar a palavra, ou a escrita fonética, como via de tornar presente o *logos* a si próprio, à essência e à verdade, em detrimento da escrita gráfica, secundarizada, desvalorizada, desmoralizada, foi possível graças a própria «escrita», escrita enquanto «*differance*», geradora de todos os binómios, as polaridades sustentadas pelo princípio lógico da «não contradição» («*é ou não é*»), que estruturam a metafísica e a cultura ocidental. A desconstrução da metafísica ocidental denuncia a sua estrutura sacrificial reprimida revelada no gesto de exclusão, de dissociação, de marginalização («*forçlo*»), daquilo que não se insere nos binómios conceptuais estruturadores da filosofia ocidental e susceptível de fazer ruir essa mesma estrutura.⁷⁵⁰ Assim, na tradição filosófica, a escrita revela-se simultaneamente carrasco, vítima e justiceira, assumindo assim uma dimensão «testamentária». O movimento da desconstrução é o momento em que a escrita faz justiça à si própria revelando a surdez do carrasco perante às vítimas do sistema do «fono-falo-logocentrismo».

⁷⁴⁸ Cf. DERRIDA, Jacques – *Déplier Ponge, Entretiens avec Gérard Farasse*. op.cit. p. 53

⁷⁴⁹ Cf. DERRIDA, Jacques – *Mémoires d'aveugles, L'autoportrait et autres ruines*. op.cit. p. 46

⁷⁵⁰ Pois a exclusão remete para o sacrifício, o bode expiatório que deve ser morto, expulso, posto à margem à semelhança do estrangeiro absoluto que deve ser levado para fora da cidade para que esta, assim como a consciência e o Eu, permanecem em paz. Cf. DERRIDA, Jacques – "Le Sacrifice". In: MESGUICH, Daniel – *L'éternel Ephémère*. Paris: Éditions Verdier, 2006, p.446

1.3.3. – A Dimensão Judicial do Testemunho

O aspecto judicial aparece precisamente no desejo de fazer justiça ao seu próprio nome endividando, «circuncizando», a posterioridade, fazendo desta a sua herdeira. O herdeiro é aquele que recebe uma ideia, um texto, um discurso, ou um sistema, e perante o qual não pode deixar de se sentir intimado a responder, fielmente mas livremente, correndo assim o risco da contra-herança, da contra-assinatura,⁷⁵¹ da infidelidade, rompendo com o pai, o testador, o escritor ou o filósofo. No desejo de endividar a posterioridade encontramos a existência de um certo ressentimento, ou até mesmo vingança, relativamente à tradição, à cultura que, de igual modo, endividou o autor. Se, por um lado, todo o autor deseja ser lido, reconhecido, traduzido, repetido, imitado, a posterioridade estará tanto ou mais endividada para com ele quanto mais for impossível traduzir, imitar o estilo ou o timbre, do seu idioma ou da assinatura.⁷⁵² James Joyce aparece, para Jacques Derrida, como a figura paradigmática da intraduzibilidade, que pode ser metaforizado na expressão o «oui/oui-rire» de Joyce. Isto porque, pondo de lado a interpretação institucionalizada da obra de Joyce pelos especialistas, apenas podemos ouvir, escutar, da leitura atenta e autêntica da Obra de Joyce, que exige a experiência do luto, um «riso», riso que assinala a subjectividade da interpretação da sua obra, troçando com a institucionalização joyciana, ou os chamados especialistas de Joyce. Portanto, não existe testemunho sem sobrevivente do mesmo modo que não existe herança sem sobrevivente.

1.3.4. – A Dimensão Transcendental do Testemunho

A dimensão transcendental da escrita, que possibilita o acontecimento da «assinatura» enquanto obra, da escrita idiomática e, portanto, a sobrevivência de um vestígio – a data que assinala o nascimento –, remete-nos para uma dimensão anterior e para além do sacrifício: a «maternidade», enquanto figura de uma outra escrita, escrita alterada, aquela que trabalha silenciosamente a minha escrita, escrita mais simples mas astuta, como uma contra-testemunha que protestaria contra a minha escrita,⁷⁵³ é uma dádiva, um dom. A «maternidade» pode ser encarada por um lado, como o lugar de protestação da testemunha contra a minha língua, a minha escrita por mais idiomática que

⁷⁵¹ O acto de “assinar outra coisa, a mesma coisa e outra coisa [ou a mesma coisa ainda de uma forma diferente] para fazer advir uma outra coisa”, supondo o princípio uma liberdade absoluta”.

⁷⁵² *Je l'ordonne et je l'interdis de me traduire, de toucher a mon nom, de donner un corps d'écriture à sa vocalisation.* Cf. DERRIDA, Jacques – *Ulysse Gramophone, Deux Mots pour Joyce*. Paris: Galilée, 1987, p. 52

⁷⁵³ Cf. DERRIDA, Jacques – “La Veilleuse”. In: TRILLING, Jacques – *James Joyce ou l'Écriture Matricide*. Paris: Éditions Circé, 2001, pp. 25-32

ela seja, como também o acontecimento do «luto» («*le deuil*»), a interiorização de um outro, outrora sobrevivente e testemunha, que passou, marcou, deixou vestígios na minha vida – um outra figura da circuncisão –, inaugurando uma autocriação baseada na heteronomia, no encontro com outrem, no simultâneo «fazer-se ouvir, escutar, entender» e «estender o ouvido ao outro», o outro inesperado, imprevisível, mas também generoso no acolhimento, na hospitalidade, do que se lhe presta ao ouvido. Essa relação entre o ouvinte/ouvido, relação dissimétrica, «*endeuillé*», não recíproco, não circular, mediada externamente e, por isso, salva de qualquer sentimento de vingança, de ressentimento, própria da mediação interna, constitui o gesto originariamente afirmativo do «*oui/oui-dire*» o gesto de assentimento ou consentimento, da aliança, do compromisso, da assinatura, do dom para com o sobrevivente, a testemunha. O acontecimento do «*oui/oui*» incondicional – do «*oui j'éconte, je répond et je signe*» – é a condição transcendental de todo o performativo⁷⁵⁴ – do dizer performativo e constativo⁷⁵⁵ –, constitutiva da lógica da invisibilidade e anterior, para além da dimensão sacrificial. O performatividade do «*oui/oui*» exige a repetição que, em si, não é mais do que a promessa da afirmação da memória, a promessa do «fazer luto»⁷⁵⁶ mesmo se a repetição opera o apagamento da primeira ocorrência.⁷⁵⁷ Produzindo uma ruptura do ciclo de reapropriação, o «*oui / oui-rire*» reactivo de Joyce, ou o «*oui/oui-dire*», revela-se um dom, uma dádiva sem dívida, mais próximo da ideia de um dom puro e do endereço.⁷⁵⁸ Neste sentido, diremos que, para além do dizer constativo e performativo, o testemunho é uma certa possibilidade do «dizer do acontecimento», do fazer o acontecimento, originariamente impossível. Isto porque contém em si o «*oui/oui*» do compromisso, da promessa, correlativo da transformação da minha relação com outrem – à semelhança da confissão («*avens*», «*confession*»), do dom e do perdão.⁷⁵⁹

⁷⁵⁴ Cf. DERRIDA, Jacques – *Ulysse Gramophone...* op.cit. pp. 126-132

⁷⁵⁵ *Il y a une parole qu'on appelle constative, qui est théorique, informatif, cognitif (savoir), qui consiste à dire ce qui est, à décrire ou à constater ce qui est, et il y a une parole qu'on appelle performative et qui fait en parlant.* Cf. DERRIDA, Jacques – "Une certaine possibilité impossible de dire l'événement". In: *Dire L'événement, est ce possible?* op.cit. p. 88

⁷⁵⁶ Cf. DERRIDA, Jacques – *Ulysse Gramophone...* op.cit. pp. 89-136

⁷⁵⁷ Cf. DERRIDA, Jacques – "Une certaine possibilité impossible de dire l'événement". In: *Dire L'événement, est ce possible?* In: op.cit. p. 100

⁷⁵⁸ Cf. Ibidem. pp. 120-132

⁷⁵⁹ Cf. Ibidem. pp. 91-95

1.4. – A Genialidade como «Maternidade»

Auto/Heteronomia e (Re-)Invenção do Eu

Jacques Derrida entende por «maternidade», a possibilidade de autocriação enquanto «invenção do outro», invenção do si, do «Eu», vinda de outrem, assim como o advento de uma nova língua, uma assinatura outra, um outro estilo ou «timbre» (*tympanum*). Contudo, se a invenção do meu «Eu» acontece na heteronomia, a auto-affirmação do «oui/ouï» dirigida a outrem só acontece se nos interpelamos a nós próprio com um «oui/ouï». ⁷⁶⁰ O paradoxo da autocriação está no facto desta não acontecer sem a experiência, ou passagem, do luto da testemunha enquanto antepassado, ou do testemunho enquanto herança, tradição – auto-bio-tanato-hetero-grafia, «*auto-bio-thanato-hétéro-graphique*», ou hostobiografia enquanto o outro enquanto hóspede, «*hostobiographie*». Apesar de toda a invenção pressupor a chegada de algo ou de alguém a alguém, uma única vez, acontecimento esse inédito, estranho, inaudível aos ouvidos comuns («*inouï*»), ⁷⁶¹ ela não escapa à repetição, à iterabilidade, à perda da singularidade por meio da qual ela será legitimada, socializada por um sistema de convenções que inscreverá o acontecimento numa pertença cultural, perpetuando assim a herança, a sobrevivência do assinante e do seu testemunho.

Fazendo eco a Nietzsche, podemos dizer que a capacidade de autocriação do autor, através da escrita, da assinatura, da obra, vai de par com a capacidade de uma língua, uma cultura se manter viva, produtiva, regenerativa. Para manter a língua e a cultura dita materna nobre e salva, ela deve estabelecer um contrato, uma aliança, a afirmação contra a morte patente na escrita meramente científica e formal, através da educação, da aprendizagem, do amestramento. ⁷⁶² A escrita formal e científica, qualificada de «morta» é característica da escrita do Estado, jornalístico e universitária ou académica, sendo, esta última, precisamente aquilo que, na cultura ou língua materna, se oferece à degeneração e à destruição, perdendo vitalidade quer genética e generosa, quer de tipo, da espécie ou do género – *l'entartung* –, ilustrado na figura paterna, o princípio hostil à vida. ⁷⁶³ Contestadora de uma cultura, de uma língua decadente, moribunda, associada à figura do pai, mas já reenviando à ela, e até mesmo integrando-a, é a língua viva, vivificadora, regeneradora, salvífica, que afirma e promete o acontecimento, associada à figura da mãe. Tomada pelo

⁷⁶⁰ Cf. Ibidem. p. 133

⁷⁶¹ Cf. DERRIDA, Jacques – “Psyché, Invention de l'Autre”. In: *Psyché, Invention de l'Autre*. op.cit. p.

⁷⁶² Cf. DERRIDA, Jacques – *Otobiographies...* op.cit. pp.78-89

⁷⁶³ Cf. Ibidem. p. 89

delírio («*délire/dé-lire*») espreitado pelo sonho («*réve*») ou pela insónia («*le vigile de la veille*»), o ouvido da «mãe», ou da «ama», «mãe» que poderia responder pelo nome de «*Ève*» – *evening/événement, éveil, réveil*⁷⁶⁴ – afina-se, apura-se, aguça-se, recebendo («*réceptacle*», «*porte-empreintes*») e respondendo à solicitação ventriloquada daquele que está simultaneamente presente e ausente, daquele que regressa como um fantasma, uma assombração («*revenant*», «*fantôme*»), pedido esse de inseminação/disseminação: disseminação do que, dentro dela, está condenado ao desvanecimento e à inseminação, salvaguarda do que, nela, resta, resiste: o terceiro enquanto vestígio, traço, inscrição, escrita, assinatura, mas também herança/herdeiro, sobrevivente, testemunha – a desconstrução, ou disseminação enquanto «ompha-invaginação».

Sobrepostas à figura da «maternidade», estão a figura da «génese», da «genialidade»⁷⁶⁵ e da «*kbôra*». À semelhança da «maternidade», a «*kbôra*» aparece como o «não lugar», o espaçamento, a «*différance*», mas também receptáculo, porta-impressão, que possibilita toda a oposição binária conceptual, sendo assim a figura da alteridade absoluta, da heterogeneidade radical, o totalmente outro enquanto figura ultra-ética, a abertura não ética da ética. Tanto a «*kbôra*», como a maternidade, remetem para a unicidade, a singularidade, de uma marca, de um vestígio irrecusável, de uma data de nascimento passada, inapagável e cujo acontecimento advém no lugar da origem. A «maternidade», ou a «*Kbôra*», contém e torna possível o binómio mãe/pai, vida/morte, sustentando a lógica do arquivo/desconstrução/testemunho.

⁷⁶⁴ Cf. DERRIDA, Jacques – *Genèses, Généalogie, Genres et le Génie. Les Secrets de l'Archive*. Paris: Galilée, 2003, p. 35

⁷⁶⁵ No contexto da produção artística e intelectual, não devemos entender as figuras «paterna» e «materna» no contexto da diferença sexual mas antes para além dela. Se considerarmos o facto de toda a cultura ocidental ter privilegiado a figura patriarcal, secundarizando e inferiorizando o matriarcal, podemos dizer que todo o movimento de desconstrução constitui um gesto feminista embora nunca permanecendo neste último. Pois a desconstrução não pretende inverter as oposições binárias conceptuais tradicionais, sob pena de cair na mesma lógica de exclusão pela qual se rege a metafísica ocidental, mas antes sair desta lógica. Anterior à ordem da polaridade – metafórico/sentido próprio, mythos/logos –, reside um lugar um lugar pré-ontológico, um lugar que é já «não lugar», «inominável» ainda que lhe chamemos de «*kbôra*». «*Kbôra*» é o «não lugar», o espaçamento, a «*différance*», mas também o receptáculo, porta-impressão, que possibilita toda a oposição binária conceptual. Recorrendo à metáfora da «maternidade», da «mãe» ou da «ama», para ilustrar a «*kbôra*», diríamos que a figura paterna está como que contida na figura materna, a figura da alteridade absoluta para além do bem e do mal, a figura da heterogeneidade radical, o totalmente outro enquanto figura ultra-ética, a abertura não ética da ética. A «*Kbôra*», assim como a maternidade, remetem para a unicidade, a singularidade, de uma marca, de um vestígio irrecusável, de uma data de nascimento passada, inapagável e cujo acontecimento advém no lugar da origem. A figura da maternidade ajusta-se ainda à figura absoluta da lógica da «obsequencia»: a mãe enquanto portadora e geradora de sobrevivência, de fantasma, de retornado, sugerindo assim a ideia de que «tudo segue» algo, algo que fica depois do sacrifício daquilo que o fez nascer. A «espectralidade da mãe», o «fantasma da mãe» está na rememoração e conseqüente impossibilidade de apagar o nascimento, a dependência à uma data originária.

O arquivo,⁷⁶⁶ enquanto acumulação e capitalização da memória, é conservador, instituidor, tradicional e «eco-nómico»: ele guarda, preserva as provas documentárias, mas fá-lo de modo não natural, fazendo respeitar a lei («*nómos*»); o arquivo é a força da lei, da lei de uma casa («*oikos*»), de um lugar, de um domicílio, de uma família, de uma linhagem, de uma instituição e de uma tradição. O arquivo, cuja origem etimológica «*arkhé*» significa «princípio» e «mandamento», é autoridade para quem o consulta e responde à inclinação para a conservação.⁷⁶⁷ Resultante da pulsão de conservação, o arquivo responde igualmente à pulsão de agressão e de morte («*thanatos*»): quando confinados ao arquivo, os testemunhos escritos, desligados dos seus autores e à espera de novos destinatários, são temporariamente «órfãos» e «mudos» porque esquecidos e não actualizados; a prova ou o dispositivo documentário (ou monumental) é encarado, aqui, como hiponmesico («*hupónnema*»), suplemento mnemotécnico ou auxiliar de memória.⁷⁶⁸ Por outras palavras: se o arquivo corrige e tempera o testemunho, este último sublima o segundo.⁷⁶⁹ Mas se o arquivo conserva, ele também trabalha *apriori* contra si: num primeiro momento, porque, «adormecido» no arquivo, o documento não acede à participação na sua própria atualização e na regeneração da cultura; num segundo momento, porque ao permitir a reprodução, a reimpressão do documento consultado, o arquivo passa a inscrever-se na estrutura da «*différance*» que apela à iterabilidade, estrutura também indissociável da pulsão de morte, que, levada ao extremo, alimenta a repulsa do arquivo, a repulsa da «eternização» do documento, ameaçando assim todo o desejo do arquivamento.⁷⁷⁰ Estamos perante o que Jacques Derrida chama de «mal de arquivo» («*mal d'archive*») que desemboca, necessariamente, no mal social que perpetua o mal radical. É na sua relação com o arquivo, que se manifesta a dimensão assassina da escrita.⁷⁷¹

⁷⁶⁶ Este é constituído sobretudo de testemunhos, para além de confissões, autobiografias, jornais, foros, peças secretas de chancelaria e relatórios confidenciais de chefes militares. Cf. RICOEUR, Paul – “1. Phase documentaire: la mémoire archivée. (II. Histoire et Épistémologie)”. In: *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*. op.cit. p. 215

⁷⁶⁷ Cf. RICOEUR, Paul – “1. Fase Documentaire: La Mémoire Archivée (II. Histoire et Épistémologie)”. In: *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*. op.cit. p. 213

⁷⁶⁸ Se o testemunho oral pode ser dirigido a alguém que se torna destinatário, interlocutor, o arquivo não tem um destinatário preciso previamente. Cf. Ibid.

⁷⁶⁹ Cf. PIERRON, Jean-Philippe – *op.cit.*, p. 144

⁷⁷⁰ Cf. DERRIDA, Jacques – *Mal d'Archive*. Paris: Galilée, 2008, pp. 11-39

⁷⁷¹ Cf. DERRIDA, Jacques – *Genèses, Généalogie, Genres et le Génie*. op.cit. p. 15

1.5. – Herança e Testemunho

Para Jacques Derrida, a herança não é mais do que a passagem de uma singularidade para uma outra singularidade, uma singularidade futura, através de uma filiação; passagem que implica uma língua, um nome, uma memória, um lugar (simbolicamente ocupado ou territórios marcados), uma direcção, um advento e uma injunção à responsabilidade e à fidelidade, isto é, uma marca singular.⁷⁷² A herança dirige-se ao herdeiro-destinatário, interpelando uma resposta singular, singularidade que desafia a técnica (*tekhnè*) e resiste à tecnologização.⁷⁷³ Sem singularidade não existe herança: a herança institui a singularidade a partir de um outro que nos precede, que nos concerne dentro da nossa própria identidade e cujo passado se manifesta como irreduzível. Para além da ausência de singularidade, o que impossibilita a herança é a tradução garantida, a homogeneidade, a coerência sistemática absoluta.⁷⁷⁴

Esta noção de herança enfrenta pelo menos três aporias: 1) se a singularidade é imprescindível à perpetuação da herança, também o é a iterabilidade; sem a repetição, ou iterabilidade e, portanto, sem uma perda de uma singularidade através dessa mesma repetição, sem a possibilidade de uma técnica, não há herança; entendemos por «iterabilidade», a possibilidade (ideal) de repetição, o *poder ser repetido*, poder inerente à escrita, que assinala a alteração essencial do mesmo; o surgimento imprevisível do recém-chegado, do outro, do acontecimento, do inédito na reiteração, outro inaugurado pelo singular dá-se através do simultâneo movimento de repetição/alteração do mesmo (*itara*);⁷⁷⁵ ora se o desígnio da herança é a resistência à técnica e à tecnologia, não deixa de existir na herança uma tensão com a técnica uma vez que a intervenção da técnica simultaneamente mina e torna possível a herança;⁷⁷⁶ 2) não existe herança sem memória e não há memória sem esquecimento absoluto; a perda da memória, o esquecimento radical, sem qualquer possibilidade de recalamento, é a experiência da cinza («*cendre*»);⁷⁷⁷ a cinza, enquanto resto da matéria queimada (cinza de um cigarro ou charuto, de um corpo humano, de uma

⁷⁷² Não necessariamente inserido num discurso, como seria o caso, se assim se pode falar, de marca ou herança animal.

⁷⁷³ Cf. DERRIDA, Jacques – “Des héritages – et du rythme.” In : *Échographies de la Télévision...* op.cit. pp. 79-80

⁷⁷⁴ Cf. DERRIDA, Jacques – “Injonctions de Marx.” In: *Spectres de Marx*. op.cit. p. 65

⁷⁷⁵ Ao conceber a novidade através do processo de iterabilidade, da multiplicidade de repetição, fica em suspenso um conjunto de oposições como tradição/ inovação, memória/futuro e reforma/revolução. É portanto a lógica da iterabilidade que permite a ruína de muitos discursos, filosofias e instituições. Cf. DERRIDA, Jacques – “Le papier ou moi, vous savez...” In: *Papier Machine*. op.cit. p. 285; pp. 367-368

⁷⁷⁶ Cf. DERRIDA, Jacques – “La vérité, le témoignage, la preuve.” In: *Échographies de la Télévision*. op.cit. pp. 99-100

⁷⁷⁷ Cf. DERRIDA, Jacques – “Passages – du traumatisme à la promesse.” In: *Points de Suspensions...* op.cit. pp. 405-406

cidade) constitui a primeira figura daquilo que se perde na incineração – algo que permanece sem permanecer, que está simultaneamente presente e ausente, que se auto-destrói, que se consome totalmente (o resíduo sem resíduo);⁷⁷⁸ a diferença entre a cinza e os outros vestígios é que, nela, o corpo, cuja cinza é o vestígio, desaparece totalmente (contornos, formas, cor, determinações naturais) impossibilitando a identificação;⁷⁷⁹ o aspecto mais dramático da experiência da cinza é que se ela impossibilita o testemunho, ela também não me dá mais acesso a qualquer herança; pois, o testemunho da experiência da cinza é o testemunho da experiência de um segredo incompreensível, de uma memória inacessível – testemunho não testemunhável; todavia, para além da dimensão catastrófico e inconsolável da experiência da cinza – ou da morte efectiva –, existe uma dimensão benéfica, menos dramática, que está no facto de que, ao impossibilitar a rememoração, a não guarda, a inapropriação, ela também anuncia a possibilidade de uma relação ao outro enquanto interrupção da economia e a afirmação do dom, da bênção, da oração;⁷⁸⁰ o efeito mais benéfico da memória, a sua sorte, reside na sua finitude e limite: a chegada do elemento outro, o acontecimento enquanto dom;⁷⁸¹ 3) só há herança, ou testemunho, se o herdeiro for suficientemente fiel para não deixar morrer a herança em arquivos, em mera reproduções, revelando-se assim suficientemente infiel para «contra-assinar» essa mesma herança, isto é, reescrevê-la de uma forma diferente – fidelidade infiel do autêntico herdeiro; da mesma forma que reafirmamos a nossa fidelidade a um amigo falecido agindo «em memória deste», pronunciando um discurso «em ou à sua memória», afirmamos a nossa amizade,⁷⁸² respeito e reconhecimento em relação à herança escrevendo «sobre» e «à» ela, para assim, depois futuramente, sermos parte dessa mesma herança; mais ainda, a herança só é possível onde se torna impossível pensar a partir dela, em seu nome, sem pensar contra ela, contra aquilo que ela salvaguardou para sobreviver.⁷⁸³

É através da rememoração da herança, do testemunho e, portanto, da (re-)transcrição das sucessivas (re-)descrição dos acontecimentos presenciados e relatados, redescrições tendencialmente infieis, traidas, por falsas memórias, preconceitos, incompreensões resultantes de mundividências diferentes, que, ironicamente, no decorrer

⁷⁷⁸ Cf. Ibidem. p. 220

⁷⁷⁹ Cf. Ibidem. p. 405

⁷⁸⁰ Cf. Ibidem. p. 223

⁷⁸¹ Cf. DERRIDA, Jacques – *Un Témoignage donné...* p. 93; Esta experiência da «não memória» absoluta pode ser o pior imaginável ou uma bênção: uma bênção, se permitir o advir do radicalmente novo, reenviando à experiência do dom, da afirmação, da oração, da «não guarda», da relação a outrem como interrupção da economia; o pior de tudo, se aniquilarem as condições de possibilidade do advir de alguma coisa.

⁷⁸² Cf. DERRIDA, Jacques – “Mnemosyne.” In: *Mémoires pour Paul de Man*. op.cit. p. 43

⁷⁸³ Cf. DERRIDA, Jacques – “Comme si c’était possible, «within such limits»...” In: *Papier Machine*. op.cit. pp. 294-295

do tempo, as testemunhas fazem chegar à realidade sinais, indícios, passíveis de serem interpretados e de contribuírem à manifestação das incoerências, das contradições, dos preconceitos e, por consequente, do não fundamento quer da tese, teorias e ideias defendidas, quer da acusação, da condenação, quer da pena de morte, ausência de fundamento que não só revela a crueldade do sacrifício como ameaça a eficácia do mecanismo sacrificial no coração das sociedades. Neste sentido, a perpetuação da memória através da escrita, escrita cuja vocação é testamentária, confere à testemunha e ao testemunho uma dimensão que excede o seu estatuto ocular. A testemunha aparece como receptáculo, (não-) lugar de passagem, de mediação, de transmissão, de propagação de uma revelação, revelação que o designará como «excepção», como aquele capaz do gesto excessivo e excepcional. A força do compromisso, da convicção ou fé de uma testemunha para com a sua acção, ideia, causa ou obra defendida, mede-se pela sua capacidade em substituir-se a ela, à resistir à contaminação da integridade do seu compromisso, em enfrentar e sofrer, como anteriores testemunhas, a mesma crueldade, a mesma violência, a mesma humilhação, ordenada por uma instância soberana que derém o poder de dar, ou não, a morte. Quando a testemunha aceita de fazer dom da sua vida pela verdade, fazendo a prova da atestação (dom sacrificial) que a expõe ao escândalo e à violência, a testemunha torna-se mais do que relator de uma ocorrência, mais do que portador de verdade; torna-se a incarnação desta mesma verdade que eleva o seu testemunho ao absoluto – *«je suis la vérité» [...] disaient [...] Socrate, Jésus Christ, Halladj, Jeanne D'Arc.*⁷⁸⁴

⁷⁸⁴ DERRIDA, Jacques – *Séminaire. La Peine de Mort. Volume I (1999-2000)*. op.cit. pp. 51-57

Capítulo 2

Para uma Ética do Testemunho

Tecendo nas Margens do «Egoísmo Racional» de Ayn Rand

O desejo de revistar a obra de Ayn Rand e de trazê-la para este estudo é motivado por sentimentos distintos à volta da produção intelectual de Ayn Rand, umas das figuras mais emblemáticas e controversa da cultura americana, conhecida por ter levado ao extremo a lógica do liberalismo até ao culto do «ego», por ter sido uma das principais inspiração da direita radical nos Estados-Unidos e por ser a principal autora citada em *The Satanic Bible* de Anton LaVey. Os sentimentos controversos que suscitam a obra de Ayn Rand são, por um lado, uma certa admiração pela autora enquanto romancista e, por outro lado, uma certa estranheza perante a sua produção filosófica que, segundo a autora, é forjada à luz da sua produção literária, pretendendo assim, dar-lhe continuidade e consistência teórica. A admiração perante a produção literária de Ayn Rand surge durante a leitura *La Source Vive (Fountainhead)*⁷⁸⁵ com a constatação de que, se Ayn Rand não fosse predecessora de René Girard, ela poderia tornar-se uma fervente discípula do antropólogo francês uma vez que a sua obra, especialmente *La Source Vive*, ilustra de forma exemplar a psicologia interdividual desenvolvida por René Girard, demonstrando uma perfeita consciência da dimensão rivalitária, competitiva e concorrencial do desejo mimético, consciência sem a qual nenhuma ética e teoria da justiça se sustentam. A estranheza ou perplexidade perante a produção filosófica de Ayn Rand está precisamente no facto de que, apesar da autora, enquanto romancista, demonstrar estar plenamente consciente da ambivalência da imitação no âmbito das relações interpessoais e, portanto, da existência de uma clara dependência entre os indivíduos, ela opta pela defesa de uma concepção clássica mas radical do individualismo, denominado de «egoísmo racional»,

⁷⁸⁵ RAND, Ayn – *La Source Vive (Fountainhead)*. Trad. J. Fillion. Paris: Éditions Plon, 1997; obra literária adaptada ao cinema sob a direção de King Vidor e com a participação de Ayn Rand como argumentista.

que se orienta por uma ética que ela qualifica de «objectivista», posteriormente denominada, pelos especialistas em ética, de «egoísmo ético».⁷⁸⁶ Mediante o que parece, à primeira vista, ser uma grosseira contradição, importa, olhando para a obra de Ayn Rand, colocar as seguintes questões de modo a esclarecer o pensamento da escritora: terá sido Ayn Rand tão cega, tão comprometida no anti-colectivismo, que não teve consciência do quanto as suas personagens de ficção são potenciadores desmistificadores do individualismo moderno?⁷⁸⁷ Ou será que ao simular exageradamente as consequências nefastas da imitação na sua literatura, ao ponto de quase caricaturar algumas das suas personagens, Ayn Rand consegue imaginar um tipo de individualismo positivo, um individualismo passível de resistência à contaminação negativa do desejo mimético, contribuindo, assim, a uma reabilitação do individualismo, abusivamente reduzido ao «igualitarismo consumista» e ao «egoísmo utilitarista» alimentados por uma concepção meramente instrumental da racionalidade?

Neste segundo capítulo da segunda parte do nosso trabalho, procuraremos dar ênfase à psicologia interdividual de René Girard, precisamente através da abordagem à obra controversa de Ayn Rand mas de imensa importância numa época em que tanto se fala em empreendedorismo e em corrupção: num primeiro momento, procuraremos expor o

⁷⁸⁶ James Rachels alerta para o fato de que, apesar do «egoísmo ético» nunca ter sido defendido por nenhum filósofo importante, nem mesmo ter merecido muita popularidade intelectualmente, ele nunca deixou de assombrar a filosofia moral e de merecer alguma atenção por parte dos especialistas, nem que fosse para reforçar a sua refutação, como se ela fosse capaz de ameaçar, de asfixiar outras ideias, de corroer as suas perspectivas éticas. Contudo, quando lemos os principais argumentos de refutação do egoísmo ético extraídos pelo autor de diversos especialistas da filosofia moral, somos levados a pensar que o egoísmo ético refutado por esses mesmos especialistas da filosofia moral tem muito pouco da ética objectivista de Ayn Rand, a sua principal representante segundo James Rachels. Como teremos oportunidade de ver mais adiante, a ideia de que o egoísmo ético segundo Ayn Rand poderia justificar acções perversas – como por exemplo, “para aumentar os seus lucros, um farmacêutico aviou receitas para pacientes de cancro usando medicamentos diluídos; um enfermeiro violou duas pacientes enquanto estavam inconscientes; um paramédico deu a dois pacientes de urgências injeções com água esterilizada em vez de morfina, de modo a poder vender a morfina; um bebé ingeriu ácido dado pelos pais que assim queriam forjar motivos para um processo criminal, alegando que a papa do bebé estava contaminada; uma menina de treze anos foi raptada por um vizinho, alugada, mantida num abrigo subterrâneo durante 181 dias, durante os quais foi submetida a abusos sexuais” – não se sustenta se entendermos que em Ayn Rand, uma acção perversa atentaria à promoção da vida e, sobretudo, da vida boa e digna que preza a auto-estima e o não sacrifício de pessoas, assim como dos valores e dos desejos que regem as suas vidas. Portanto, este último contra-argumento ao egoísmo ético de Ayn Rand não precisa da petição de princípio que responderia que “ao afirmar que estas acções são malévolas, estamos a apelar para uma concepção não egoísta de maldade”. A ideia de que o egoísmo ético é inaceitavelmente arbitrário também não se sustenta, pelo menos o randiano. Ao repudiar qualquer tipo de sacrifício, o egoísmo ético revela importar-se com os outros do mesmo modo que manda o homem importar-se consigo mesmo. RACHELS, James – *Elementos de uma Filosofia Moral*. Trad. F. J. Azevedo Gonçalves. Lisboa: Gradiva Publicações, Filosofia Aberta, 2004, pp. 127-134

⁷⁸⁷ Antes de René Girard, Thomas Hobbes desmistifica o individualismo na esfera política: o desejo de auto-conservação, de segurança, de conforto, de desenvolvimento das faculdades humanas, faz do homem um ser social, dependente do Estado; o preço do individualismo é a submissão e, portanto, a insustentabilidade do individualismo. Jean-Jacques Rousseau também acabará por reconhecer o homem como ser social, opondo-se assim ao homem abstracto, individual, da natureza. Cf. DUMONT, Louis – *Ensaio sobre o Individualismo. Uma perspectiva antropológica sobre a ideologia moderna*. Trad. M. S. Pereira. Lisboa: Publicações D. Quixote, 1992, pp. 92-98

pensamento filosófico de Ayn Rand, precisamente a ética objectivista edificada à luz de um humanismo anti-sacrificial e, portanto, «anti-altruísta»; num segundo momento, demonstraremos de que forma a ética objectivista formulada por Ayn Rand e a psicologia interdividual de René Girard, concebidos à luz de uma cultura sacrificial, teorias aparentemente incompatíveis, se encontrem e se cruzem no romance *La Source Vive*; num terceiro momento, após um exercício de desconstrução da noção de «egoísmo racional», defenderemos a tese de que o egoísmo racional, sustentado pela ética objectivista, só ganha consistência se for percebido à luz da lógica do «testemunho», podendo a ética objectivista ser encarada como uma intuição, um embrião, uma ideia que exige clarificação, do que chamaremos de ética do testemunho. Esta nova leitura da obra de Ayn Rand é de iniciativa hermenêutica se entendermos, na senda de Paul Ricoeur, que ela resulta de um conflito de interpretações sobre, num primeiro momento, o legado de Ayn Rand e, num segundo momento, sobre a condição mimética dos seres humanos; após a distanciação relativamente a uma interpretação superficial, ingénua, primária, da obra de Ayn Rand, regressamos com uma visão mais aprofundada, crítica, mais viva, do legado da autora, considerando sempre a pluralidade de interpretações que uma obra pode suscitar, relançando a dinâmica circular da hermenêutica.⁷⁸⁸

No contexto da nossa investigação, trata-se, para além de aprofundar a teoria do desejo mimético e a consequente psicologia interdividual proposta por René Girard de, por um lado, relembra o contributo de Rand para a edificação de uma ética baseado no repugno pelo sacrifício de ideias e valores (racionais), ética assim passível de entrar em diálogo com René Girard e, por outro lado, de redireccionar o individualismo, uma vez reabilitado, para o que podemos denominar de humanismo testemunhal, integrante de uma ética testemunhal.

2.1. – A Ética Objectivista

Na sua obra intitulada *La Vertu d'Egoïsme*, Ayn Rand descreve a ética objectivista como aquela que considera a vida humana como o fundamento de todo o valor e a felicidade, ou a plena realização da vida individual, como a finalidade ética de cada ser humano.⁷⁸⁹ Desta definição da ética objectivista, retiramos a ideia de que, para Ayn Rand, a conservação da vida humana (única, específica e insubstituível) e a procura da felicidade são

⁷⁸⁸ Cf. COSTA DIAS S., José Miguel – “Introdução à Edição Portuguesa de «O Conflito das Interpretações»”. In: RICOEUR, Paul – *O Conflito das Interpretações. Ensaios de Hermenêutica*. Porto: Rés – Editora, s.d., p. III

⁷⁸⁹ Cf. RAND, Ayn – *La Vertu d'Egoïsme*. Trad. M. Meunier et A. Laurent. Paris: Société d'Éditions Les Belles Lettres, 2008, p. 55

realidades indissociáveis. Nesta óptica e, portanto, segundo a ética objectivista, o homem deve actuar, escolher os seus valores e traçar objectivos em função da norma do que é mais conveniente para cumprir, para conservar e para realizar este valor último e fim em si mesmo que é a vida em todas as suas dimensões – biológica, psicológica e espiritual – e, dela, usufruir.⁷⁹⁰ Todavia, se em termos existenciais, a sobrevivência do homem, ou a actividade de cumprir metas racionais para a conservação da vida, coloca-se em termos de vida ou de morte, em termos psicológicos, o resultado do modo como procuramos sobreviver, coloca-se em termos de felicidade ou de sofrimento. Entende-se por felicidade, o estado de consciência de um indivíduo proveniente do cumprimento dos valores que promovem a vida. Por oposição, Ayn Rand define a infelicidade como o estado de consciência de um indivíduo consequente da acção orientada por valores que não servem a vida mas antes conduzem à destruição. Nesta procura da felicidade, as emoções e os sentimentos positivos (como o bem-estar) ou negativos (ódio, medo, sofrimento), aparecem como avaliações, resultante das integrações de valores, ou ainda uma espécie de barómetro da alternativa fundamental, a vida ou a morte.⁷⁹¹

A escolha de valores irracionais, isto é, de valores não conformes a procura da conservação de uma vida digna de ser vivida, torna enganador esse mesmo mecanismo de avaliação do ponto de vista da ética objectivista, perpetuando, assim, a infelicidade. Para Ayn Rand, o irracional é aquilo que contradiz os factos da realidade ao ponto de desintegrar as consciências, prejudicando seriamente a vida dos homens envolvidos. Ora, essa persistência dos homens em alimentar perspectivas ilusórias, erradas, contrárias à realidade só gera, na interioridade humana, conflitos estéreis de forças cegas, um mal-estar crescente, do qual nada pode sair de bom. Por outro lado, explica Ayn Rand, o prazer que o homem sente ao praticar acções irracionais, isto é, acções em contradição com a realidade e com a promoção da vida, não pode ser designado de felicidade uma vez que esse mesmo prazer rapidamente se transforma numa angústia que só pode ser aliviada temporariamente enquanto se persistir na irracionalidade. Assim, a felicidade e a vida só podem ser alcançadas por meio dos desejos racionais, lutando contra desejos irracionais que transformam os homens em autómatos dominados por forças desconhecidas, forças «demoníacas». Ayn Rand acrescenta que a felicidade e o êxito pessoal do homem que actua irracionalmente – quer enganando-se a si próprio, quer enganando os outros, praticando a fraude, o roubo e todo o tipo de acção que prejudique a vida de outros homens – só pode

⁷⁹⁰ Por «espiritual», entende-se o que concerne a consciência do homem. Cf. Ibidem. p. 69

⁷⁹¹ Cf. Ibidem. pp. 60-61

ser provisório, tendo, mais cedo ou mais tarde, de arcar com as consequência da sua irracionalidade.⁷⁹²

Sendo os valores os princípios pelos quais realizamos uma acção e/ou conservamos algo, os três valores cardinais da ética objectivista são a razão, a intencionalidade e a auto-estima (*«estime de soi»*). Sendo a virtude a acção através da qual adquirimos ou conservamos algo, as virtudes que correspondem aos valores enunciados são a racionalidade, a produtividade e o orgulho (*«fierté»*).⁷⁹³

A racionalidade aparece como a virtude fundamental e, portanto, a fonte de todas as outras virtudes. Ser racional implica o engajamento na aquisição da mais completa e lúcida percepção da realidade e no constante alargamento da nossa percepção e conhecimento sobre o mundo; implica o engajamento na realidade e no mundo da nossa própria existência e, portanto, a não falsificação da realidade seja por que motivo for; a actualização do conhecimento sobre a realidade exige compreender, por detrás dos ideais (desejos e projectos), quem destes são os principais beneficiadores – a racionalidade integrante da virtude da honestidade;⁷⁹⁴ ser racional implica ainda o não sacrifício da nossas perspectivas, convicções, aos desejos irracionais de outros – a racionalidade integrante da virtude da integridade; ser racional implica a não apropriação ou não aceitação daquilo que não merecemos, ou daquilo que não é nosso de direito, quer seja no domínio material ou espiritual – a racionalidade integrante da virtude da justiça;⁷⁹⁵ ser racional implica o reconhecimento e a aceitação da razão como a única fonte de conhecimento, de valoração e de integração de uma hierarquia de valores; pressupõe ainda a aceitação da responsabilidade individual na formulação dos nossos próprios juízos e a sobrevivência a partir do trabalho do nosso próprio espírito – a racionalidade integrante da virtude da

⁷⁹² Cf. Ibidem. pp. 52-64

⁷⁹³ Orgulho, aqui no sentido mais próximo do brio, da dignidade, do que do sentido promotéico do termo.

⁷⁹⁴ A negação da realidade está precisamente na desconsideração de duas questões fundamentais quando pensamos naquilo que é ou deve ser desejado e/ou alcançado: para quem este projecto ou objectivo é desejável? Quem são os maiores beneficiários? Estas questões esmagam a tentativa de abstracção dos indivíduos por parte da alma colectivista. A ciência, por exemplo, só é desejável, só é um valor na medida em que desenvolve, protege e enriquece a vida do homem. Fora deste contexto de contribuição para a felicidade dos homens, a ciência e o conhecimento não são valores. Cf. RAND, Ayn – *op.cit.*, p. 100; Infere-se, assim, que a ciência e a tecnologia investigadas para fins destrutivos é irracional.

⁷⁹⁵ O mérito é o vestígio do acto justo; é uma afecção da boa vontade; é o crescimento do valor do homem oriundo do valor dos seus actos; o mérito é, assim, indissociável da recompensa. Cf. RICOEUR, Paul – “Chapitre III. La Culpabilité (Première Partie. Les Symboles Primaires: Souillure, Péché, Culpabilité)”. In: *Philosophie de la Volonté*. 2... *op.cit.* p. 338

independência.⁷⁹⁶ Da virtude da racionalidade, decorrem, assim, quatro outras virtudes: a independência, a integridade, a honestidade e a justiça.⁷⁹⁷

A virtude da produtividade é o reconhecimento de que o trabalho produtivo é o processo através do qual o espírito do homem sustenta a vida; é o processo que liberta o homem da necessidade de se adaptar ao meio dando-lhe, assim, o poder de adaptar o ambiente a ele mesmo. Entende-se por trabalho produtivo, não a repetição mecânica de movimentos no cumprimento de qualquer tarefa, mas antes o dar-se inteiramente a uma actividade e exercê-la ao nível das nossas melhores capacidades, seja esse trabalho intelectual ou técnico, de maior ou menor prestígio. O trabalho aparece, assim, ligado à personalidade de cada indivíduo sendo o trabalho produtivo o caminho que permite ao homem concretizar os seus desejos desenvolvendo os mais altos atributos do seu carácter: a sua habilidade criadora, a sua ambição, a sua autoconfiança, a sua persistência perante as adversidades e a entrega ao desejo de refazer o mundo à imagem dos seus valores e, deste modo, participar na felicidade humana. A virtude da produtividade está, precisamente, na utilização mais plena e mais enriquecedora do espírito humano.⁷⁹⁸ É do excesso de trabalho dos homens que surge o progresso.⁷⁹⁹ O homem que produz para que outros disponham do fruto do seu esforço não passa de um escravo.⁸⁰⁰ Ayn Rand acrescenta que se o progresso (científico e social) é potencialmente um valor para todos os homens, ele deixa de o ser se este se sobrepôr a todos os outros actuais valores sacrificando-os. Mais ainda: o empenho num progresso que não traz vantagem a ninguém é uma absuridade monstruosa.⁸⁰¹

A virtude do orgulho consiste no reconhecimento de que, do mesmo modo que o homem deve produzir os bens materiais de que precisa para se manter em vida, ele deve adquirir qualidades de carácter que tornam a sua vida digna de ser mantida; isto é, do

⁷⁹⁶ Cf. RAND, Ayn – *op.cit.*, p. 56

⁷⁹⁷ Ao homem sábio, a comunidade não detém qualquer meio passível de o corromper. Cf. THOREAU, Henry D. – *La Vie sans Principe*. Trad. T. Gillyboeuf. Paris: Mille et une Nuits, Fayard – Editions, 2004, p. 14

⁷⁹⁸ Cf. Ibidem. p. 59; Reconhecemos aqui a herança de Henry David Thoreau para o qual o objectivo do trabalhador não deveria ser ganhar a sua vida, ou ter um bom emprego, mas sim de bem cumprir uma tarefa dada. Não se deveria, assim, empregar um homem que trabalha por dinheiro mas antes aquele que o faz por amor à sua tarefa. Para Henry Thoreau, é obvio que o homem eficaz e de valor faz, profissionalmente, o que pode, independentemente de ser pago ou não pela comunidade. O homem deve ganhar a sua vida com amor. O autor prossegue afirmando que vir ao mundo sendo simplesmente herdeiro de uma fortuna não é nascer mas antes nascer morto e que viver da caridade ou de uma pensão concedida pelo governo é o mesmo que estar num hospício. Cf. THOREAU, Henry D. – *op.cit.*, pp. 14-17

⁷⁹⁹ Do trabalho daqueles cuja habilidade produz mais do que é necessário ao consumo pessoal e daquele que se revelam intelectualmente e/ou financeiramente capazes de se aventurarem no desconhecido. Cf. RAND, Ayn – *op.cit.*, p. 101

⁸⁰⁰ Cf. Ibidem. p. 109

⁸⁰¹ Cf. Ibidem. pp. 100-101

mesmo modo que o homem é um «*self-made man*» no domínio material, ele é um «*self-made man*» no domínio espiritual. A virtude do brio designa a ambição da perfeição moral, alcançável, por um lado, graças a não resignação aos defeitos individuais de carácter que atentariam a nossa auto-estima (medo, inquietude, caprichos, etc.) e, por outro lado, combatendo todo o sentimento de culpa racionalmente não merecido. Isto significa que devemos merecer o direito de considerar o nosso «si-mesmo» como o maior dos valores, precisamente realizando a nossa própria perfeição moral e, assim, recusando todo o código fundamentado em virtudes irracionais. Segundo Ayn Rand, atinge-se a «perfeição moral» quando recusamos fazer papel de animal sacrificial, assim como qualquer doutrina que defenda a auto-imolação como virtude ou dever moral. Da mesma forma que, segundo a ética objectivista, a vida é um fim em si-mesmo, cada ser humano é um fim em si-mesmo e não um meio para os fins de outros. É neste sentido que Ayn Rand defende que o homem deve viver para o seu próprio interesse, recusando qualquer tipo de sacrifício, quer o sacrifício de si, quer o sacrifício do outro. Viver para o seu próprio interesse significa que a felicidade do homem é a mais elevada finalidade moral dos homens.

Uma acção é permitida ou sancionada aos homens, no contexto social, pelo princípio moral que é o direito. Um direito é a sanção moral de um princípio positivo, isto é, da liberdade de acção do homem segundo os seus próprios juízos e em função dos seus objectivos, das suas escolhas voluntárias e não constrangidas. O único princípio negativo que o direito impõe ao homem é abster-se de violar os direitos dos seus semelhantes, isto é, a força-los a agir contra os seus juízos ou a expropriar os seus valores.⁸⁰² Assim, o direito mais fundamental (os outros decorrem deste) é o direito do homem à sua própria vida, a liberdade e a procura da felicidade. O direito à vida significa o direito de se comprometer no processo de auto-geração e auto-sustento da vida pelos seus próprios meios e esforços e de se comprometer nas acções requeridas pelo ser racional para a conservação, o desenvolvimento, o cumprimento e a fruição da vida. Se o direito à vida é a fonte de todos os direitos, o direito à propriedade é o único meio de garantir e de realizar o primeiro uma vez que remete ao direito de acção para a produção, aquisição e conservação de bens materiais.⁸⁰³ Portanto, se a finalidade do homem racional é a vida feliz, ele necessariamente terá o direito de usar o seu espírito, de agir em liberdade segundo o seu próprio juízo, de trabalhar para os seus próprios valores e de conservar o produto do seu trabalho. Não há dúvida de que, para a autora, o princípio dos direitos individuais do homem é uma

⁸⁰² Ayn Rand identifica dois potenciais violadores dos direitos individuais: o criminoso e o governo. Cf. Ibidem. p. 111

⁸⁰³ Segundo Ayn Rand, o direito à propriedade e o direito à livre troca são os únicos direitos económicos. Cf. Ibidem. p. 116

extensão da moralidade ao sistema social, possibilitando a sociedade livre e limitando o poder do Estado e, assim, protegendo os homens contra a força da coletividade, subordinando esta mesma força ao direito.⁸⁰⁴

A ética objectivista sustenta o que Ayn Rand chama de «egoísmo racional», isto é, a prática dos valores que permitem a sobrevivência do homem e da vida humana sem recorrer a sacrifícios individuais ou colectivos; pois, o que é bom para o homem não só não precisa do sacrifício de vivências humanas (ideias, valores, projectos, talentos, desejos) como também não pode exigir o sacrifício de uns a favor de outros. Segundo a autora, quando racionais, os interesses dos homens não podem contradizerem-se se considerarmos que os homens não devem desejar o que não merecem.⁸⁰⁵

O egoísta racional é ainda aquele que considera o outro como um «igual independente» e aplica o princípio de reciprocidade nas relações humanas. Um outro nome para o princípio de reciprocidade é a justiça. Um homem é justo quando não toma, nem deseja, aquilo que não merece. Inferimos, assim, que para Ayn Rand, o desmérito e a inveja são duas realidades que conduzem a situações de injustiça.⁸⁰⁶ Nos assuntos espirituais, o princípio de reciprocidade também se aplica: o amor, a amizade, o respeito, a admiração são respostas emotivas de um homem em relação às virtudes de um outro; respostas

⁸⁰⁴ Para Ayn Rand, os direitos individuais são um meio necessário de subordinação da sociedade à lei moral. É na submissão da lei moral à sociedade, colocando esta fora da lei moral como se fosse a sua incarnação, fonte ou interpreta exclusiva, que está o perigo da devoção auto-sacrificial ao dever social (o homem enquanto meio sacrificial aos fins de outrem), devoção passível de ser encarada como a finalidade da ética na existência terrestre do homem. Colocar a sociedade como anterior à lei é o mesmo que tornar os dirigentes a expressão dessa mesma lei moral e, de alguma forma, isentá-los. Esta realidade infeliz é própria das sociedades regidas por éticas de tendência altruísta-coletivista que, para Ayn Rand, se revelam politicamente amorais. Para a autora, a realização mais revolucionária que representou os Estados-Unidos foi, precisamente, a subordinação da sociedade à lei moral. Os Estados-Unidos consideravam os homens como um fim em si e a sociedade como um meio de alcançar a coexistência pacífica, ordenada e voluntária dos indivíduos. Os Estados-Unidos consideravam que a vida do homem é sua em virtude de um direito, que um direito é da propriedade do indivíduo e que o único objetivo moral do governo é a proteção dos direitos individuais. Para Ayn Rand, o conceito de direito individual não é, nem um dom de Deus, nem um dom da sociedade, é próprio da natureza humana. Mais exactamente, os direitos são condições de existência requeridas pela natureza do homem para a sua própria sobrevivência. Cf. *Ibidem*. pp. 106-112

⁸⁰⁵ Cf. *Ibidem*. pp. 50-60; Para Ayn Rand, um tipo de assistência não-sacrificial de gratificação social, gratuito ou dado entre os homens, só pode surgir numa sociedade livre e ser apropriado se for não-sacrificial. Todavia, neste tipo de sociedade, Ayn Rand encara como legítima uma redistribuição da riqueza que se converteria numa assistência não merecida de certos homens, incapazes de assegurar as suas existências, à custa do trabalho e dos rendimentos daqueles que são capazes de sustentar uma sociedade civilizada. Cf. *Ibidem*. p. 143

⁸⁰⁶ Os comportamentos racistas não ficam atrás. O racismo, escreve a autora, pelo facto de desprezar a racionalidade (a escolha e a moralidade) à favor da linhagem genética ou da predestinação química, julgando que os traços intelectuais e de carácter são hereditários, é a forma mais abjecta e brutalmente primitiva de manifestação do colectivismo. Numa sociedade corrompida pelo racismo, um homem é julgado e deve ser estimado, não pelo seu carácter ou pelas suas ações, mas antes pelos seus antepassados. Defender o racismo é defender o imerecido e a irresponsabilidade. A cultura não resulta de espíritos colectivos ou raciais mas sim de realizações individuais por parte de espíritos individuais, habilidosamente produtivos. Apenas de uma origem psicológica pode provir o racismo: o sentimento que o racista tem da sua própria inferioridade. Cf. *Ibidem*. pp. 145-151

emotivas ou pagamentos espirituais dado em troca do prazer pessoal, egoísta, que um homem retira das qualidades de carácter de um outro homem. Deste modo, o egoísta racional não só ama o outro pelas suas qualidades morais como também só pode desejar ser amado pelas suas virtudes e não pelas suas fraquezas ou defeitos. Ayn Rand acrescenta ainda que só o egoísta racional é capaz de amar porque possui auto-estima, integridade e firmeza na aplicação dos seus valores assim como independência ou autonomia de espírito em relação aos outros. Para a autora, não restam dúvidas de que só optando pela postura do egoísmo racional (racional porque independente, honesto, íntegro, justo e produtivo) é que os homens poderão viver vantajosamente juntos numa sociedade livre, pacífica, próspera, benevolente e, portanto, racional. Para o egoísta racional, em nenhum momento se deve exercer violência física sobre o outro, excepto por represálias num contexto de legítima defesa e, somente, se foi vítima dessa mesma violência⁸⁰⁷. O egoísta ético é, assim, individualista, considerando cada ser humano como uma entidade independente e soberana que possui o direito inalienável à sua própria vida e outros direitos individuais que decorrem da sua natureza enquanto ser racional.⁸⁰⁸

Da sociedade, o que o egoísta racional herde de melhor são o conhecimento e a troca entre pessoas de várias especialidades intelectuais e/ou profissionais. A cooperação entre pessoas que trabalham em diversas áreas, realizando assim tarefas específicas, permite aos espíritos participantes na conservação da sociedade, alcançar um maior conhecimento, uma maior habilidade, uma maior produtividade como retorno dos esforços investidos. Contudo, sob o prisma da ética objectivista, nenhuma sociedade tem valor para o homem se o preço a pagar é o sacrifício da sua vida e, portanto, o sacrifício das suas capacidades produtivas.⁸⁰⁹ A finalidade moral que convém ao governo é a protecção dos direitos do homem, sobretudo das minorias relativamente as maiorias, designadamente, a protecção contra opressão, a violência física, a protecção do direito à vida, à liberdade, à propriedade e à procura da felicidade. O sistema económico que mais convém à vivência da ética objectivista é o capitalismo. Profundamente marcada pela miséria da Rússia bolchevista da sua infância, Ayn Rand via, no capitalismo, o único sistema onde os homens possam agir e onde o progresso é acompanhado, não de privações impostas, mas antes, da melhoria constante do nível geral de prosperidade, de consumo e da vida boa.⁸¹⁰

Assim, a ética objectivista ergue-se, por um lado, contra a perseguição egoísta dos desejos irracionais e, por outro lado, o que ela considera de «canibalismo moral»,

⁸⁰⁷ Cf. Ibidem. pp. 68-101

⁸⁰⁸ Cf. Ibidem p. 151

⁸⁰⁹ Cf. Ibidem. p. 68

⁸¹⁰ Cf. Ibidem. p. 101; Cf. Ibidem. p. 129

designadamente o subjetivismo, o hedonismo e o altruísmo: (1) ao subjetivismo que, ao tornar indistinguível em termo de (ir-)racionalidade desejos e valores, nega e bane a moralidade da sociedade⁸¹¹; (2) ao hedonismo (quer social, quer individual) porque a felicidade deve ser a finalidade da ética e não a norma; o papel da ética é a definição do código de valores mais conveniente aos homens para atingir a felicidade; defender que toda a acção que dá prazer é eticamente conveniente independentemente das suas consequências, é um acto de abdicação intelectual e filosófica, tornando a ética uma futilidade⁸¹²; (3) ao altruísmo porque, segundo a autora, este tem, como fim último e fundamento de todos os valores, a morte.⁸¹³ Por morte, Ayn Rand entende, neste contexto, a renúncia, a resignação, a desconsideração de si próprio, a auto-destruição e todo o tipo de sofrimento associado a estas realidades. Assim, na perspectiva de Ayn Rand, o hedonismo e o altruísmo têm em comum a ideia de que a felicidade de uns depende da infelicidade de outros. Contudo, o altruísmo aparece mais moralmente suspeito do que o hedonismo uma vez que, fazendo da ajuda a outrem a questão central da ética, o altruísmo destrói o conceito de fraternidade e de benevolência autêntica em relação ao outro. O altruísmo incute a ideia que atribuir valor às pessoas é um acto altruísta e que a demonstração desse mesmo valor passa pelo sacrifício de si. Ayn Rand atribui, assim, ao altruísmo a ideia de que o amor, o respeito e a admiração que sentimos em relação aos outros não podem ser fontes de prazer, de satisfação, mas antes uma ameaça a nossa própria existência, «um cheque em branco» sacrificial assinado em benefício daqueles que admiramos.⁸¹⁴ Deste modo, o principal problema que levanta o altruísmo é a redução da existência humana à seguinte escolha: ou sermos sacrificados ou sacrificarmos os outros, ou sermos vítimas, ou sermos carrascos; em Ayn Rand, esta dicotomia entre «vítima/carrasco», «sacrificado/sacrificante», própria do altruísmo, equivale a uma outra divisão no contexto social, passível de ser esclarecida pela obra de René Girard: ou sermos admirados e, portanto uma ameaça, um carrasco para aquele que admira; ou sermos agentes admirativos e, portanto, agentes secundários ou inferiores, que projectem a sua falta de autonomia e de auto-estima no outro. Mais ainda: a autora conclui que o altruísmo é incompatível com a liberdade, os direitos individuais e o capitalismo, condições para a realização de uma vida

⁸¹¹ Cf. Ibidem. p. 124

⁸¹² Ayn Rand faz eco ao utilitarismo de Jeremy Bentham e de John Stuart Mill ao reconhecer, por um lado, que, moralmente, as acções devem ser avaliadas em função das suas consequências em termos de trazer, para este mundo, a maior quantidade de felicidade possível e, por outro lado, ao rejeitar o hedonismo pelas mesmas razões referidas. Cf. RACHELS, James – *op.cit.*, pp. 151-154

⁸¹³ Cf. RAND, Ayn – *La Vertu D'Égoïsme*. *op.cit.* pp. 66-74

⁸¹⁴ Cf. Ibidem. p. 80

feliz. Deste modo, a procura da felicidade é inconciliável com o altruísmo ou o estatuto moral de animal sacrificial.⁸¹⁵

2.2 – O Individualismo como Egoísmo Racional

«La Source Vive» à *Luz da Psicologia Interdividual de René Girard*

No seu romance intitulado *La Source Vive*, Ayn Rand personifica o egoísmo racional na personagem de excepção, Howard Roark, um jovem arquitecto nova-iorquino extremamente talentoso mas cuja originalidade das suas criações, o seu estilo, assim como a sua concepção da arquitectura, não se enquadram nos cânones da maioria dos arquitectos da sua época, retratados como indivíduos corrompidos pela cobiça do poder. Todo o romance de Ayn Rand retrata as ligações humanas como apenas condicionadas pela busca de poder, poder que, como veremos em Howard Roark, ao contrário da maioria das restantes personagens, deixa de se manifestar como manipulação para se tornar «(auto-)criação». O individualismo de Ayn Rand, implicado no egoísmo racional, apresenta-se obviamente como autónomo, independente, sujeito exemplar, mas não exactamente «a-social»; ele denuncia sobretudo a «mentira» ou a «hipocrisia» social, englobável no conceito girardiano de «*méconnaissance*», conceito que sugere um não reconhecimento, quer por estreiteza de espírito, quer por comodismo, ou, digamos assim, um estado menor de consciência moral. A nossa leitura do romance demonstrará ainda alguns sinais da evidência de uma outra lógica para além da lógica do poder, designadamente uma lógica do dom, lógica esta que imprimirá no individualismo randiano uma dimensão testemunhal. O individualismo randiano vai delineando um indivíduo «em relação com algo», «algo» que o coloca, simultaneamente, fora e dentro da sociedade.

2.2.1. – Desejo Mimético e Mediação Interna

Duplicidade, Rivalidade e Adversidade

Como o nome o sugere, Howard Roark aparece-nos dotado de uma estrutura emocional e moral inabalável, sólida, resistente, incorruptível à semelhança de uma rocha, personalidade forte, resultante, provavelmente, da sua condição de órfão. Se a condição de órfão inscreve Howard Roark na «marginalidade de fora», preparando o seu papel de «bode expiatório» por parte da comunidade dos arquitectos, a sua força e indestrutível estrutura emocional e moral vocaciona-o para conhecer, mais cedo ou mais tarde, a «marginalidade

⁸¹⁵ Cf. Ibidem. p. 112

de dentro» e, portanto, a aceitação e reconhecimento no seio da mesma comunidade que o perseguiu.

Ele erguia-se, nu, no cima do penhasco. Aos seus pés, o lago imóvel. Um jato petrificado de granito elevava-se para o céu, por cima das águas tranquilas. A água parecia inerte e o rochedo trémulo. O rochedo tinha esta espécie de imobilidade que observamos por vezes quando duas forças iguais se enfrentam e que se estabelece uma pausa mais dinâmica do que o movimento. A pedra vivia, quente do sol.

[...]. O vento fazia flutuar os seus cabelos, cabelos que não eram nem loiros, nem ruivos, mas exactamente da cor de uma laranja bem madura.

[...]. O seu rosto era comparável a uma lei da natureza, algo que não se pode nem interrogar, nem alterar, nem implorar. As suas faces magras esburacavam-se por baixo dos ossos molares salientes; os seus olhos cinzentos eram calmos e frios, a sua boca desdenhosa, estreitamente cerrada; a boca de um santo ou de um carrasco.⁸¹⁶

Ele era geralmente detestado ao primeiro olhar, onde ele fosse. O seu rosto era firme como a porta de um cofre-forte. Fechamos normalmente num cofre-forte coisas de valor e era por este valor adivinhado que os homens se ressentiam. Ele criava pela sua presença uma sensação de frio e de desconforto. Por via de um estranho processo, ele fazia sentir que ele estava presente sem estar, ou talvez que estava presente e que os outros não estavam.⁸¹⁷

Se a condição de órfão do jovem arquitecto deixa adivinhar a independência como outro traço da personalidade de Roark que prepara a experiência de bode expiatório, a sua inabalável força de carácter reenvia à integridade, à honestidade e à justiça que Ayn Rand sonha para o egoísta racional. Movido por uma paixão inesgotável pela arquitectura e pela insistência obsessiva em não perverter o seu estilo contaminando-o com o gosto estético das massas, Howard Roark aguenta o desprezo da comunidade dos arquitectos, a perseguição dos críticos da arquitectura e a falta de clientes, consequente da sua

⁸¹⁶ *Il se dressait, nu, au sommet de la falaise. A ses pieds, le lac immobile. Un jet pétrifié de granit s'élançait vers le ciel, au-dessus des eaux tranquilles. L'eau semblait inerte, le roc frémissant. Le roc avait cette sorte d'immobilité qu'on observe parfois lorsque deux forces égales s'affrontent et qu'il s'établit une pause plus dynamique que le mouvement. La pierre vivait, chaude de soleil. [...]. Le vent faisait flotter ses cheveux, des cheveux qui n'étaient ni blonds ni roux, mais exactement de la couleur d'une orange bien mûre. [...]. Son visage était comparable à une loi de la nature, quelque chose qu'on ne peut ni interroger, ni altérer, ni implorer. Ses joues maigres se creusaient au-dessous des pommettes saillantes; ses yeux gris étaient calmes et froids, sa bouche dédaigneuse, étroitement close; la bouche d'un saint ou d'un bourreau. RAND, Ayn – La Source Vive. op.cit. pp. 13-14*

⁸¹⁷ *Il était généralement détesté, au premier regard, où qu'il allât. Son visage était fermé comme la porte d'un coffre-fort. On enfermait généralement dans un coffre-fort des choses de valeur et c'était pour cette valeur devinée que les hommes lui en voulaient. Il créait par sa présence un sentiment de froid et d'inconfort. Par un étrange processus, il faisait sentir qu'il était là tout en n'y étant pas, ou peut-être qu'il était là et qu'eux n'y étaient pas. Ibidem. p. 59*

impopularidade, vendo-se forçado a trocar, temporariamente, a profissão de arquitecto pela função de manobra numa pedreira. Em quase todo o romance, Howard Roark aparece como um mártir da sua obra e o alvo de uma perseguição conduzida por uma minoria elitista que, embora reconhecendo o talento do arquitecto, se mantém conservadora. A perseguição intensifica-se perante a indiferença e a resistência do arquitecto em relação aos seus rivais, claramente, movidos ou pela inveja, ou pela ignorância e incompetência.

Interessa, antes de mais, realçar, no romance, as duas concepções opostas da arquitectura que norteiam a obra: a visão da maioria dos arquitectos de Nova Iorque e a visão de Howard Roark, discípulo de Henri Cameron. Estas aparecem logo na primeira parte da obra, numa conversa entre Howard Roark e um Decano do Instituto de Tecnologia de *Stanton* aquando da sua expulsão pela insubordinação do jovem aos cânones estéticos leccionados no Instituto, apesar do aluno ter tido um aproveitamento brilhante nas disciplinas técnicas do curso – desenho e matemática.

[O Decano] – Deve absolutamente começar por compreender, uma vez que foi provado por todas as autoridades na matéria, que tudo o que há de belo na arquitectura foi já realizado. Há um tesouro inesgotável em cada estilo do passado. Só temos de escolher entre os grandes mestres. Quem somos nós para os ultrapassar? Podemos apenas tentar, respeitosamente, imitá-los.⁸¹⁸

Da observação do decano, proferido num tom de acusação dirigido a Howard Roark, constatamos que a ambição da maioria dos arquitectos da época era rivalizar a quem repete, copia, «fotografa», melhor os mais variados e antigos estilos arquitectónicos.

[No tempo de Henri Cameron] os arquitectos rivalizavam a quem saberia melhor copiar os modelos mais variados e antigos. Era a repetição num país novo, de todos os crimes cometidos no Velho Mundo. E isto se desenvolveu e se propagou como uma epidemia [...]. Não era mais necessário criar, bastava fotografar. O arquitecto que possuía a biblioteca mais recheada, tornava-se o melhor arquitecto. Os imitadores copiavam as imitações. E disto eram absolvidos em nome da Cultura.⁸¹⁹

⁸¹⁸ [Doyen] *Vous devez absolument apprendre à comprendre, puisque cela a été prouvé par toutes les autorités en la matière, que tout ce qu'il y a de beau en architecture a déjà été fait. Il y a un trésor inépuisable dans chacun des styles du passé. Nous n'avons qu'à choisir parmi les gands maîtres. Qui sommes-nous pour les dépasser? Nous ne pouvons qu'essayer, respectueusement, de les imiter.* Ibidem. p. 21

⁸¹⁹ [Dans le temps de Henri Cameron] *les architectes rivalisèrent à qui sauraient le mieux copier les modèles les plus variés et les plus anciens. C'était la répétition, dans un pays neuf, de tous les crimes commis dans le Vieux Monde. Et cela se développa et se propagea comme une épidémie. [...]. Il n'était plus nécessaire de créer, il suffisait de photographier. L'architecte qui possédait la bibliothèque la mieux fourvue, devenait l'architecte le meilleur. Les imitateurs copiaient des imitations. Et ils étaient absous au nom de la Culture.* Ibidem. pp. 42-43

A transgressão de Howard Roark está na insistência em não copiar, reproduzir, imitar, estilos tradicionalmente adoptados na arquitectura (clássico, renascentista, gótico, etc.) – transgressão encarada como desprezo –, procurando sempre, segundo a argumentação do jovem arquitecto, dar ao edifício imaginado, projectado, a mesma individualidade, a mesma singularidade, a mesma originalidade que toda a pessoa, sem excepção, possui, singularidade proporcional à função que o indivíduo se atribui na sociedade.

[Howard Roark] O objectivo, o lugar e a matéria utilizada determinam a forma; nada de sólido, nada de belo pode ser edificado se não partirmos de uma ideia central da qual decorrerão todos os detalhes; um edifício vive como uma pessoa; cada forma nova tem a sua significação, cada ser humano tem uma razão de ser, a sua própria forma, a sua própria finalidade; para ser ele próprio, ele deve seguir a sua própria verdade, o seu próprio tema e estar pronto para cumprir o seu objectivo; tal como o ser humano, um edifício não pode ser visto como feito da junção de peças soltas; o seu criador tem de lhe dar uma alma e cada muro, cada janela, cada canto, é a expressão dessa mesma alma; na realidade, eu não tenho a intenção de criar para servir ou ajudar seja quem for. [...]. Não tenciono construir para adquirir clientes. Procuro clientes para poder construir.⁸²⁰

Reconhecemos, assim, no discurso do arquitecto, a defesa implícita de Ayn Rand de quatro ideias: o individualismo, a centralidade da vocação criativa ou produtiva para o alcance da perfeição moral e da vida boa, a superação da tradição e o desprezo pela imitação. Ayn Rand parece ainda apontar para uma noção de cultura cuja evolução ou novidade consistiria na superação da imitação enquanto cópia ou da mera junção de estilos sem sentido. Mas o que nos interessa considerar, de um ponto de vista girardiano, é sobretudo duas ideias correlativas: por um lado, a opção de um humanismo individualista, auto-suficiente, que prescinde de qualquer herança ou tradição e, por outro lado, a intuição de que a imitação apresenta uma dimensão negativa que coloca os homens numa situação de «dupla mediação» e de rivalidade. É, precisamente, graças a esta última intuição de Ayn Rand que se torna possível, a abordagem do romance em questão, sob o prisma da psicologia interdividual de René Girard.

⁸²⁰ [Howard Roark] *Le but, le site et la matière employée déterminent la forme. Rien de solide, rien de beau ne peut être édifié si l'on ne part pas d'une idée centrale et c'est de cette idée que découlent tous les détails. Un édifice vit, comme un être humain. Pour être lui-même il doit suivre sa propre vérité, son propre thème, être prêt à remplir son propre but. Pas plus qu'un être humain, un bâtiment n'est fait de pièces détachées. Son créateur lui donne une âme, et chaque mur, chaque fenêtre, chaque dégagement en est l'expression. [...]. Je n'ai pas l'intention de construire pour acquérir des clients. Je chercherai des clients afin de pouvoir consrtuir.* Ibidem. pp. 22-24

Em *La Source Vive*, é o reino da imitação que é retratado nos seus diversos contrastes, simultaneamente decalcando-se e demarcando-se de René Girard: no romance, a única via para a saída da dimensão negativa da imitação, associado ao coletivismo, ao conformismo e ao medo de existir, é renunciar ao jogo da hipocrisia social e procurar a afirmação da individualidade através da criação artística ou intelectual; o que o romance sugere é que quanto mais um homem tiver consciência da condicionante que é a imitação nas relações humanas, mais íntegro e criativo se torna. Contudo, adiantamos que o individualismo, retratado em Howard Roark, aparece menos voltado para o «egológico» do que para a ideia de «singularidade» mais próxima da noção de «pessoa» uma vez que promove a busca incessante daquilo que é mais autêntico em cada indivíduo; esta busca de autenticidade, através da (auto-)criação, efectua-se por meio de um diálogo honesto consigo próprio (valores, habilidades, desejos, aspirações «racionalis») sobre as suas concretas capacidades de execução da obra e as possibilidades reais da emergência e actualização da obra.⁸²¹ Existe, todavia algo que, na problemática da imitação, afasta Ayn Rand de René Girard: se para o autor, a imitação apresenta uma dimensão positiva e não exclusivamente negativa, para a autora a imitação aparece enclausurada na tradicional aproximação da imitação à «inautenticidade».⁸²² Por outro lado, se, como iremos ver, René Girard, faz eco à David Hume colocando a razão ao nível do desejo, sendo estes últimos a força motivacional dos homens para a acção, para Ayn Rand, ser racional é ser motivado pelas virtudes racionais, designadamente, a integridade, a honestidade, a independência e a justiça, virtudes que promovem a vida boa. Para Ayn Rand, o egoísta racional seria a pessoa autêntica, ou seja, aquela que deseja a autonomia cultivando os valores racionais – que

⁸²¹ Cf. GIRARD, René – “Le Bouc Émissaire et Dieu”. In: HOUZIAUX, Alain, GIRARD, René, GOUNELLE, André – *Dieu, Une Invention?* Paris: Les Éditions de l’Atelier / Éditions Ouvrières, Questions de Vie, 2007, pp. 57-59; A concepção de individualismo de Ayn Rand não é estranha ao individualismo de John Stuart Mill. Apesar de John Stuart Mill conceber uma dimensão negativa da imitação, mais ligada a promoção do costumeiro, do conformismo e da uniformidade social, Ayn Rand parece ter mais consciência do papel da imitação no que se refere ao descontrolo dos desejos e impulsos fortes, potenciais geradores de violência: “Quem deixa que o mundo, ou a sua parte do mundo, escolha o seu plano de vida por si, não necessita de qualquer outra faculdade além da faculdade simiesca da imitação. Quem escolhe o seu plano por si emprega todas as suas faculdades. Tem de usar a observação para ver, o raciocínio e o juízo para prever, a actividade para recolher materiais para a decisão, o discernimento para decidir e, quando já decidiu a firmeza e o autocontrolo para seguir a decisão tomada. E a pessoa requer estas qualidades – e usa-as – tanto mais quanto maior for a parte da sua conduta que ela determina de acordo com o seu próprio juízo e sentimentos. [...] Entre as obras do ser humano que a vida humana é justamente aplicada a aperfeiçoar e tornar belas, a mais importante é, seguramente, o próprio ser humano. [...] O perigo que ameaça a natureza humana não é o excesso de impulsos e preferências pessoais, mas sim a falta deles. Cf. MILL STUART, John – *Sobre a Liberdade*. Trad. P. Madeira. Lisboa: Edições 70, 2006, pp. 110-112

⁸²² Normalement, on réserve le mot *imitation* à ce qui est considéré comme «inauthentique» – et ce pourrait être la raison pour laquelle il n’existe pas, dans les sciences humaines, de véritable théorie de l’action psychologique qui expliquerait le comportement imitatif. [...] Les théories de l’imitation ne parlent jamais de la *mimésis d’appropriation* ou de la *rivalité mimétique*. GIRARD, René – “II. Une Théorie sur Laquelle Travailler: Le Mécanisme Mimétique”. In: *Les Origines de la Culture*. op.cit. pp. 64-67

promovem a vida digna para todos os homens; o altruísta, entendido como aquele que tende à sacrificar-se a si mesmo, as suas ideias e os seus valores (abnegação ou auto-sacrifício), submetendo-se às directivas da coletividade, é inautêntico.

A psicologia interdividual caracteriza-se por substituir uma concepção objectal do desejo por uma concepção mimética do desejo, veiculada, num primeiro momento, pela triangularidade dos pólos envolvidos para depois deixar lugar à figura do círculo ou da espiral que transcende os pólos inicialmente envolvidos – mediação dupla ou «espiralada».⁸²³ Associa-se desejo e psicologia uma vez que todo o desejo é movimento psicológico e todo o movimento pressupõe uma energia, um motor, uma força mas também uma finalidade, um objectivo, uma ideia ou um ideal capaz de (re-)orientar a trajectória do desejo, de magnetizá-lo e de fixá-lo. Esta força, que é o desejo, manifesta-se e exerce-se, com mais ou menos intensidade, mediante o grau de obstáculo ou de resistência, real ou imaginária, para a sua satisfação; se a presença do obstáculo alimenta, intensifica, o desejo, o distanciamento ou ausência de alguma resistência afrouxa-lo e fá-lo desaparecer. Contudo, quanto mais intensamente manifesta-se o desejo, maior nos parece a sua autenticidade, a sua espontaneidade e a nossa autonomia relativamente a esse desejo, autenticidade autonomia que se revelará ilusória.⁸²⁴

Fala-se em triangularidade do desejo na medida em que o sujeito passa a desejar um determinado objecto ou sujeito não pelas qualidades ou propriedades intrínsecas mas antes porque este é desejado por outro que identificamos como modelo; é sempre o desejo do outro por alguma coisa ou alguém, o desejo do modelo, que suscita, em mim, o mesmo desejo por essa mesma realidade, pessoa revestida de prestígio, «*praestigia*» (fantasmagórico, sortilégio). Por isso, dizemos que o desejo é imitado e «segundo o outro». A triangularidade do desejo surge entre o modelo, a coisa/pessoa desejada e o imitador do desejo – desejo mimético ou «*mimesis*». O objecto desejado revela-se apenas um meio para o imitador atingir o ser mediador.⁸²⁵ Fala-se em psicologia interdividual, por um lado, porque o psiquismo humano é relacional e, por outro lado, porque numa dada relação, o outro aparece sempre como mediador e dominante, baralhando os limites da individualidade de

⁸²³ Em René Girard, entende-se por «mediação dupla», a situação de “dois indivíduos funcionando simultaneamente como modelos e obstáculos um para o outro, enveredando por uma rivalidade e um ódio cada vez mais intensos”. COSTA DIAS S., José Miguel – *O Desejo como História...* op.cit. p. 34

⁸²⁴ Cf. OUGHOURLIAN, Jean-Michel – *La Gènesse du Désir*. Paris: Carnets Nord, 2007, p. 33; Cf. Ibidem. p. 51; Cf. GIRARD, René – “Le sacrifice dans la tradition védique et dans la tradition judéo-chrétienne”. In: *Le Sacrifice*. op.cit. p. 22

⁸²⁵ COSTA DIAS S., José Miguel – *O Desejo como História...* op.cit. p. 38; Cf. GIRARD, René – “II. Une Théorie sur Laquelle Travailler: Le Mécanisme Mimétique”. In: *Les Origines de la Culture*. op.cit. pp. 75-76; Cf. GIRARD, René – “Le sacrifice dans la tradition védique et dans la tradition judéo-chrétienne”. In: *Le Sacrifice*. op.cit. pp. 21-22

cada ser envolvido até à indiferenciação generalizada.⁸²⁶ Para Jean-Michel Oughourlian, a *mimesis* expressa-se relativamente a três aspetos ou atributos do modelo: o «aparecer», o «ter» e o «ser».⁸²⁷

A “consciência da dissolução do objeto, da sua irrelevância” confirma-se “em fenómenos como a moda a publicidade, a procura da celebridade e do sucesso, ou ainda no domínio da especulação no mercado de valores: aquilo que todos nós desejamos, desde o sucesso profissional ou a riqueza económica até à satisfação sexual ou simples realização pessoal, depende do jogo das influências colectivas, a um nível puramente representativo ou convencional”,⁸²⁸ jogo social que, como demonstra Ayn Rand, coloca o homem contemporâneo numa mentira, numa ilusão ou num auto-engano coletivo que René Girard denomina de «metafísica do desejo» ou «doença ontológica».

Existem, todavia, em René Girard, duas situações de mediação do desejo mimético, identificadas como fases ou dinâmicas: a mediação externa e a mediação interna. A mediação externa é aquela que se estabelece entre um modelo e um imitador separados, distanciados, ambos inacessíveis, quer pelo espaço, quer pelo tempo, quer pela conjuntura psicológica, quer pela função ou posição social. A identificação do imitador em relação ao modelo existe mas, dada à distância sobretudo psicológica que separa ambos, esta não corre o risco de oscilar para a confusão identitária, a inveja, a rivalidade e o consequente conflito.⁸²⁹ É graças à mediação externa que a aprendizagem se tornou possível, assim, como a hominização e a produção cultural (religiosa, intelectual, artística, científica, etc.). Esta mediação representa a dimensão positiva do desejo. Menos positiva é a mediação interna do desejo. Esta caracteriza-se pela proximidade do modelo e do imitador que desemboca num fenómeno de «duplos»,⁸³⁰ isto é, de confusão e (inter-)substituição identitária, nem sempre percebido e confessado pelos agentes envolvidos, propício à mal-entendidos, à discórdias, à conflitos e mal-estares. A convergência do desejo, no âmbito da mediação interna, é tanto ou mais perigosa quanto menor for a quantidade dos objectos desejados, quanto menor for a disponibilidade da posição social ou colocação profissional

⁸²⁶ COSTA DIAS S., José Miguel – *O Desejo como História...* op.cit. p. 36

⁸²⁷ Cf. OUGHOURLIAN, Jean-Michel – *La Gènesse du Désir*. op.cit. p. 52

⁸²⁸ COSTA DIAS S., José Miguel – *O Desejo como História...* op.cit. p. 35

⁸²⁹ Cf. GIRARD, René – “II. Une Théorie sur Laquelle Travailler: Le Mécanisme Mimétique”. In: *Les Origines de la Culture*. op.cit. p. 62; Esta mediação do desejo é própria de personagens de ficção como D. Quixote (Cervantes), Madame Bovary (Flaubert) e Julien Sorel (Stendhal). Nestes, “a relação entre o modelo e o discípulo mantém-se ao nível da uma imitação sem rivalidade ou conflito directo e desenvolve-se no sentido de um apelo que vem de cima, de um ideal reputado como superior e inatingível”. COSTA DIAS S., José Miguel – *O Desejo como História...* op.cit. p. 33

⁸³⁰ A palavra «duplo» reenvia à de-simbolização, à indiferenciação ou ausência de toda a diferença. Cf. GIRARD, René – “II. Une Théorie sur Laquelle Travailler: Le Mécanisme Mimétique”. In: *Les Origines de la Culture*. op.cit. p. 82

ambicionada, quanto menor for a reciprocidade do desejo pela pessoa amada. Quanto mais adversários, mais obstáculos, surgirem diante da realidade desejada ou cobiçada, tornando-a menos acessível, mais o desejo do(s) imitador(es) se intensifica, podendo desencadear invejas, ódios e paixões violentas.⁸³¹ Uma vez o objecto alcançado ou a pessoa possuída, essa plenitude ou excesso de ser (de fruição ou de poder), resultante do desejo tende a desvanecer-se, levando com ele as qualidades atribuídas ao objeto ou à pessoa antes desejada e, inevitavelmente, deixando lugar a alguma decepção.⁸³² Ainda o contexto da mediação interna, o modelo transmite ao imitador duas mensagens aparentemente contraditórias – «duplo imperativo contraditório»: ao mesmo tempo que interpela a imitação, indicando, pelo seu comportamento, o objecto ou a pessoa a desejar – o imperativo «imita-me!» –, o modelo proíbe a imitação, desviando-se do perigo da rivalidade e de situações de concorrência directa – o imperativo «não me imites!».⁸³³ Segundo René Girard, o carácter maquinal da imitação primária predispõe o sujeito à *méconnaissance* (não reconhecer) o carácter automático da rivalidade que opõe o imitador à pessoa prestigiada,

⁸³¹ Cf. Ibidem. p. 62; O exemplo literário da mediação interna “pode ser encontrado na parte inicial do romance de Stendhal *O Vermelho e o Negro*, quando M. de Rênal imita o desejo que atribui imaginariamente ao seu rival Valenod, disputando a um preço sempre mais elevado a posse do preceptor para os seus filhos. [...] Segundo a interpretação desenvolvida por Girard, é toda uma teoria da vaidade que podemos encontrar em Stendhal, pois os desejos das personagens e os comportamentos a que elas obedecem parecem cumprir instruções que lhes chegam de modelos próximos ou distantes e nunca nascer de impulsos autenticamente radicados na sua própria personalidade. [...] Mas é principalmente com Proust, na sua obra *Em Busca do Tempo Perdido*, e com Dostoiévski, sobretudo a partir de *Memórias Escritas num Subterrâneo*, que a mediação interna se converte no grande tema dos melhores romances. Proust coloca-nos diante dos universos fechados da aristocracia, totalidades feitas de rivalidades concertadas e estereis, onde reinam o preconceito e o snobismo. Na vida dos salões triunfa o ódio que une as personagens entre si, num «sistema cósmico» onde «os escravos gravitam à volta dos seus senhores e os senhores são eles próprios escravos». Assim, os «snobs» rivalizam entre si e desejam violentamente um objecto mágico: a pertença ao meio de Faubourg Saint-Germain, que Proust se encarrega de desmistificar como sendo um vazio, um nada. Na verdade, este prestígio que suscita os desejos mais intensos e mais profundos desesperos, em caso de rejeição, não passa de um objecto ilusório criado pelo próprio jogo das vaidades”. Com as *Memórias Escritas num Subterrâneo* de Dostoiévski são revelados “os verdadeiros interesses e desejos que movem geralmente os homens”: “egoísmo, orgulho, inveja e ódio, estão muito mais do que todos pensam, na origem dos comportamentos camuflados sob a aparência de altruísmo, humildade, abnegação e até «amor». Uma personagem paradigmática na revelação das autênticas motivações humanas é o «eterno marido», incansavelmente buscando o seu rival, o «eterno amante», numa fascinação subserviente e masoquista. Aquilo que ele busca e de que se sente privado é a relação perfeita de felicidade e de auto-suficiência que atribui imaginariamente ao(s) outro(s). A partir daqui, é todo um leque de comportamentos mórbidos que o Dostoiévski de Girard faz desfilar diante de nós através das suas personagens: confusão de duplos, individualismos exacerbado, orgulho prometeico, ódio irracional, masoquismo e sadismos, desejo metafísico, possessão. Trata-se [...] da sucessão das estratégias diferenciadas de uma realidade una – a do desejo mimético – na sua progressão desestruturadora da personalidade do indivíduo e do próprio tecido social.” Na sua análise da lenda *Tristão e Isolda*, Denis de Rougemont vai ao encontro de René Girard ao por a tónica no obstáculo e no seu efeito de exacerbação do desejo: por detrás daquilo que aparece como uma paixão pura, delineia-se uma «psicologia do ciúme mórbido»; “Tristão e Isolda fechados na sua paixão e num egoísmo a dois, não amam verdadeiramente mas têm necessidade de se sentir amar, sofrendo para isso até ao infinito, até à morte; toda a paixão se alimenta dos obstáculos que se lhe opõem e definha com a sua ausência”. COSTA DIAS S., José Miguel – *O Desejo como História...* op.cit. pp. 34-37

⁸³² Cf. OUGHOURLIAN, Jean-Michel – *La Gènesse du Désir*. op.cit. p. 40; Ibidem. p. 51

⁸³³ Cf. COSTA DIAS S., José Miguel – *O Desejo como História...* op.cit. p. 39

ao modelo que, paradoxalmente, despertará admiração e ódio: admiração porque abre a uma nova realidade projectada pelo desejo do outro e ódio porque torna-se um obstáculo à realização desse mesmo desejo induzido.⁸³⁴

Se, para René Girard, o desejo (mimético) tem a sua força num desconforto ou doença ontológica, uma vez que resulta de uma falta no ser e, portanto, no «desejo de ser», para Jean-Luc Marion, o desejo está intimamente ligado a uma certa impossibilidade narcisista, à impossibilidade de ser idêntico à si mesmo: o «amor de si» (*«l'amour de soi»*) é, basicamente, o «desejo de se fazer amar» quando confrontado com a impossibilidade de um acesso à nós mesmo e, portanto, de nos amarmos a nós mesmo. Para Jean-Luc Marion, a relação de força, existente na sedução, está no obrigar o outro a amar-me sem que me comprometa a amá-lo antes, sem retorno. Contudo, este nível é apenas de segundo grau na lógica erótica que descreve Jean-Luc Marion, anterior à redução erótica, precisamente a renúncia ao erotismo (a possibilidade de amar e ser amado), e precedente à verdadeira dimensão erótica, a de terceiro grau, o amor de Dom Juan ou de Deus, o Criador: o verdadeiro erotismo surge com a capacidade de iniciar a relação amorosa, de confessar o amor, sem ser amado a princípio; a figura do «amante» reenvia àquele que suscita o amor que ainda não existe, que suspende a reciprocidade não exigindo ser amado em retorno; o amante é aquele que tem a coragem de amar sem ser amado; podemos dizer que o amante «faz amor», literalmente. A diferença entre o amor de Dom Juan e o amor de Deus é que, enquanto primeiro não resiste permanecendo nesta situação de perda, de desequilíbrio, de insegurança, de abandonado sem volta, de não reciprocidade, de dom e de «não ente», o segundo aguenta esta distância eternamente. A descontinuidade que caracteriza a reciprocidade frágil da relação amorosa entre amantes é baseada, não na estabilidade, uma vez que não troca ou circulação de coisas, mas antes no princípio de repetição que apela à necessidade da constante confissão amorosa – «eu amo-te»; a temporalidade dos amantes é a temporalidade da repetição. Portanto, se a criação (artística, intelectual, etc.) é inviável sem a capacidade de repetição (iterabilidade), a criação é correlativa da lógica erótica, do dom, do desejo na sua manifestação positiva. A rivalidade mimética, geradora de ódio sustenta-se, igualmente, na relação erótica uma vez os agentes se individualizam um ao outro, definindo-se reciprocamente, como inimigo um do outro e, caindo assim, numa redução erótica.⁸³⁵

⁸³⁴ Cf. GIRARD, René – “Chapitre 1. Désir Mimétique (Livre III. Psychologie Interdividuelle)”. In: *Des Choses Cachées Depuis la Fondation du Monde*. op.cit. p. 394

⁸³⁵ Cf. MARION, Jean-Luc – “Entretien IV”. In: FOURNIER, Anne Christine (Ent.) – *Regards sur notre monde*. Nanterre: Fleurus-Mame, 2012, pp. 136-141

Ao inscrever, na sua obra, uma psicologia que qualificamos de «interdividual» – constatando a terrível ironia da designação de tal psicologia ao egoísmo racional, humanismo que se reivindica essencialmente «individualista» –, Ayn Rand coloca-se ao lado de grandes mestres da literatura, como Cervantes, Flaubert, Stendhal, Dostoievski, que ofereceram à cultura, através das suas obras, uma revelação romanesca do desejo, isto é, uma estrutura do desejo humano baseado na imitação (induzido, sugerido e, portanto, segundo o outro), passível de rivalizar e destronar uma concepção romântica do desejo, concepção ingénua porque crente numa espontaneidade do desejo, na auto-suficiência dos egos relativamente às emoções, na autonomia dos sujeitos e, deste modo, alinhável a um individualismo moderno pouco esclarecido sobre a natureza humana.⁸³⁶ Assim, emergente aos olhos de René Girard, a partir de grandes textos literários (romances e mitos), via pela qual os seus autores testemunham e contribuem para a progressiva consciencialização do papel da *mimésis* na condição humana, a psicologia interdividual e/ou a teoria do desejo mimético esclarecem tanto sobre as mais antigas estratégias de sedução como sobre as estratégias de esquivo ou desvio do conflito mimético.

A dimensão negativa da imitação, identificada por René Girard, aparece claramente na relação que Howard Roark mantém com as restantes personagens mais importantes do romance: com o seu amigo e colega do Instituto, Peter Keating; com Gail Wynand, o proprietário do jornal mais popular e influente de Nova Iorque; com Dominique Francon, uma crítica da arquitectura, filha de um prestigiado arquitecto e com a qual Howard Roark viverá uma intensa paixão; com Ellsworth Toohey, um crítico da arquitectura e principal inimigo de Howard Roark. O que aproxima estas quatro personagens e as afasta de Howard Roark é a propensão para a falta de integridade e a inclinação para a corrupção.

Ayn Rand descreve Peter Keating como um aluno e um profissional aplicado, trabalhador, educado, fisicamente bem parecido, moralmente neutro e submisso, ambicioso mas inseguro devido a sua falta de criatividade. Na realidade, Keating não tem vocação para arquitectura. Escolheu a profissão de arquitecto pelo prestígio social, praticamente, empurrado pela ambição da mãe. Interesseiro, Keating troca o amor sincero e recíproco de Katie (Catherine Halsey) pelo casamento vantajoso com Dominique Francon, filha do arquitecto bem sucedido, Guy Francon que acabará por tomar Keating por sócio.

⁸³⁶ Cf. COSTA DIAS S., José Miguel – *O Desejo como História...* op.cit. pp. 31-32

Peter Keating era amado de todos os seus camaradas. Ele dava-lhes a impressão de estar aqui há muito tempo. Ele sempre soube praticar a arte de tornar-se parte de um todo; amigável, charmoso com todos, ele era como uma esponja, pronto a embrenhar-se do ar e da atmosfera do local onde ele penetrava. O seu sorriso quente, a sua voz alegre, o seu a vontade, tudo ele parecia exprimir um coração ligeiro incapaz de culpar, ou de acusar quem quer que seja.⁸³⁷

O que nos interessa evidenciar na relação entre Roark e Keating são os sentimentos reveladores que Ayn Rand coloca na mente de Keating quando este está na presença de Roark.

– Sabe Roark, toda a gente diz que Stengel é o melhor desenhador-arquitecto da cidade e eu não acredito que ele teve a intenção de deixar tão rapidamente Francon & Heyer, mas eu obriguei-o a tal e fiquei no lugar dele. Isto não aconteceu sem mais nem menos, eu tive de...

Calou-se. Ele sentia que o seu discurso não tinha nada de glorioso e que havia na voz dele qualquer coisa de implorante.

Roark virou-se e olhou para ele. O olhar de Roark nada tinha de desprezo; os seus olhos engrandecidos tinham uma expressão de atenção e de surpresa. Nada disse e começou a examinar os desenhos.

Keating sentiu-se como nu diante dele. Davis, Stengel, Francon, não significavam nada aqui. [...]. As pessoas davam, geralmente, a Keating o sentimento do seu próprio valor. Roark não lhe comunicava nada de semelhante. Teve vontade de pegar nos desenhos e de fugir. Mas o perigo não estava em Roark, mas no facto de que ele, Keating, era o que era.

– [...]. É o meu primeiro projecto, e o que pensarão dele no escritório é tão importante para mim. Não sei mais se está bom ou não. Que pensais? Não quereis me ajudar, Howard?

– Claro que sim.⁸³⁸

⁸³⁷ Peter Keating était aimé de ses camarades. Il leur donnait l'impression d'être là depuis longtemps. Il avait toujours su pratiquer l'art de devenir partie d'un tout; aimable et charmant avec tous, il était une éponge, prêt à s'imprégner de l'air et de l'atmosphère de l'endroit où il pénétrait. Son sourire chaud, sa voix gaie, son aisance, tout en lui semblait exprimer un cœur léger incapable de blâmer, ou d'accuser qui que ce soit. RAND, Ayn – *La Source Vive*. op.cit. p. 50

⁸³⁸ – Vous savez Roark, tout le monde dit que Stengel est le meilleur dessinateur-architecte de la ville et je ne crois pas qu'il avait l'intention de quitter aussi vite Francon & Heyer, mais je l'y ai obligé et j'ai pris sa place. Ça n'a pas été tout seul, j'ai dû... Il s'arrêta. Il sentait que son récit n'avait rien de glorieux, et qu'il avait dans sa voix quelque chose d'implorant. Roark se retourna et le regarda. Le regard de Roark n'avait rien de méprisant; ses yeux un peu agrandis avaient une expression attentive et étonnée. Il ne dit rien et se remit à examiner les dessins. Keating se sentit mis à nu devant lui. Davis, Stengel, Francon ne signifiaient plus rien ici. Généralement, les gens les protégeaient contre les gens, mais pour Roark les autres gens n'existaient pas. Les gens donnaient généralement à Keating le sentiment de sa propre valeur. Roark ne lui communiquait rien de semblable. Il eut envie de saisir ses projets et de s'enfuir. Mais le danger n'était pas dans Roark, mais dans le fait que lui

Roark punha-se a examinar os desenhos e, no mesmo momento em que sentia surgir dentro dele a vontade de os atirar à cabeça de Keating [...], sentia-se sempre detido pelo pensamento que ele se encontrava diante do projeto de um edifício e que tinha de tentar salvá-lo, exactamente como nos atiramos à água quando vemos um homem a afogar-se.

[...]. Ele só via uma coisa, este edifício, aqui, diante dele, e a sorte que lhe era oferecida de lhe dar forma. Ele sabia que esta forma seria depois alterada, danificada; no entanto, um pouco de ordem e de clareza subsistiria no plano e o resultado final ficaria de qualquer modo melhor que se ele tivesse recusado trabalhá-lo.

Algumas vezes, no entanto, deparando-se diante do projecto de uma construção mais simples, mais pura, mais honesta do que as outras, Roark dizia: «Nada mal, Peter. Estais a progredir.» E Peter sentia um estranho pequeno choque, qualquer coisa de suave, de íntimo e de precioso que ele nunca sentia recebendo elogios de Guy Francon, dos seus clientes ou de outros.⁸³⁹

Apesar de Keating ver em Roark o mais perigoso dos rivais, admirando-o e odiando-o pela sua habilidade em desenrascar qualquer projecto importante que Keating não conseguia devidamente concretizar, Keating sente (sentimento nunca confessado) que, na presença de Roark, não precisa dissimular a sua insegurança, a sua falta de criatividade, como se, de certo modo, Keating sentisse que Roark não dá qualquer importância às fraquezas daquele que poderia ser visto como um rival mas que, no mundo de Roark, não o é. É precisamente esta indiferença perante o jogo social de Keating que possibilita a amizade entre os dois arquitectos apesar do medo por parte de Keating de ser profissionalmente ultrapassado, ofuscado, por Roark. Pois, o que, no seu íntimo, Keating percebe é que aquilo que realmente interessa a Roark, não é rivalizar com Keating, mas antes desenhar, conceber, criar e salvar os projetos da falta de talento. Portanto, de um ponto de vista girardiano, Ayn Rand demonstra uma perfeita lucidez quanto à origem da oscilação mimética nas relações humanas, designadamente, a admiração que vira ódio, o

Keating, était ce qu'il était. – [...] C'est mon premier projet, et ce qu'on en pensera au bureau est tellement important pour moi. Je ne sais plus si c'est bon ou non. Qu'en pensez-vous? vous ne voulez pas m'aider, Howard? – Mais si. Ibidem. p. 70

⁸³⁹ *Roark se mettait à examiner les dessins, et alors même qu'il sentait monter en lui l'envie de les jeter à la tête de Keating [...], il était toujours retenu par la pensée qu'il se trouvait devant le projet d'un édifice et qu'il lui fallait essayer de le sauver, exactement comme on se jette à l'eau quand on voit un homme qui se noie. [...]. Il ne voyait plus qu'une chose, ce building, là, devant lui, et la chance qui lui était offerte de lui donner forme. Il savait que cette forme seraient ensuite altérée, abîmée; cependant un peu d'ordre et de clarté subsisterait dans le plan et le résultat final serait tout de même meilleur que s'il avait refusé d'y travailler. Quelquefois, cependant, tombant sur le projet d'une construction plus simple, plus pure, plus honnête que les autres, Roark disait «ce n'est pas mal, Peter. Vous êtes en progrès». Et Peter ressentait un étrange petit choc, quelque chose de doux, d'intime et de précieux, qu'il n'éprouvait jamais en recevant des compliments de Guy Francon, de ses clients ou d'autres. Ibidem. p. 88*

ódio e a inveja que escondem falta de auto-estima. Esta origem, já a referimos anteriormente, é a imitação no coração do desejo.⁸⁴⁰

Peter Keating deseja para ele o que todos os seus colegas arquitectos desejam pela via mais fácil: reconhecimento, prestígio, influência e êxito financeiro; por um lado, reproduzindo, competitivamente, mas mimeticamente e acriticamente, os mesmos edifícios que os seus colegas, sem qualquer esforço criativo, mesmo que signifique criar algo de pouco interessante esteticamente; por outro lado, submetendo-se sempre à vontade do mais influente na esperança de obter vantagens mesmo que signifique ser hipócrita, desonesto, injusto. Se, de um ponto de vista girardiano, a inclinação para a competitividade, para a comparação constante com os outros, faz de Keating a personificação da ideia da inviabilidade de um certo individualismo, Howard Roark incarna os valores mais originários do individualismo: a independência, a afirmação e preservação da individualidade perante a colectividade.

Consciente da hipocrisia social envolvente, Dominique Francon encarna a mulher socialmente privilegiada, elegante, sofisticada, atraente, inteligente, rebelde, mas pouca corajosa quando se trata de enfrentar o mundo. Howard Roark atrai Dominique Francon pela sua força física, pela sua frontalidade audaz e quase brutal, pela sua personalidade por vezes apresentada como desprovida de refinamento, mas é sobretudo pela sua «indestrutibilidade» emocional e moral que o arquitecto seduz a jovem colunista. Segundo a psicologia interindividual, o narcisismo, a auto-suficiência, que inspira Howard Roark faz dele um potencial pólo de atracção do desejo sexual. Isto porque todo a atitude narcisista, assim como a «*coquetterie*», faz da pessoa uma «mediadora» do desejo que ela tem de si próprio, tornando-a, assim, desejável e desejada. Este debruçar-se, este recolhimento, esta centralização, ou ainda este enclausuramento, sobre si próprio, assimilado muitas vezes à indiferença perante o outro, inspira, precisamente, a «autonomia metafísica» cobiçada pelo indivíduo em geral; indivíduo que, mesmo não o reconhecendo, experimenta todos os dias a contingência do seu desejo, transferindo o desejo do outro no seu próprio desejo.⁸⁴¹

A relação de Dominique Francon e de Howard Roark é ainda uma relação de poder na qual Dominique sai vencida: o jovem arquitecto não só aparece como o único homem digno de ser respeitado e amado – pela integridade do seu carácter e pelo talento e

⁸⁴⁰ A inveja resulta da imitação recíproca dos desejos em condições de igualdade suficiente para assegurar o desenvolvimento das rivalidades miméticas. Cf. GIRARD, René – “Et du mal des ardents tout un pays gänge”. In: *La Route Antique des Hommes Pervers*. op.cit. p. 78.

⁸⁴¹ Cf. GIRARD, René – “Chapitre II. Les hommes seront des dieux les uns pour les autres”. In: *Mensonge Romantique et Vérité Romanesque*. Paris: Éditions Bernard Grasset, 1961, pp. 72-87; GIRARD, René – “Chapitre III. Les Métamorphoses du Désir”. In: *Mensonge Romantique et Vérité Romanesque*. op.cit. pp. 89-99

admirável entrega à sua atividade profissional – como persiste em viver da arquitectura, dispostos a encarar dificuldades titânicas. Mais do que isso: Howard Roark prefere sobreviver e continuar a viver da arquitetura do que abandonar a arquitetura e casar com Dominique com a qual poderia viver uma vida simples e tranquila. Apesar da tórrida paixão pelo jovem arquitecto, Dominique Francon deixa-se cegar pela sua cobardia: mais do que o homem que ela ama, Howard Roark é um cordeiro largado no pasto prestes a ser dissecado pelos lobos. Para expiar a sua falta de coragem, a sua falta de integridade, Dominique Francon participa na destruição de Howard Roark: primeiro, arrasando as criações do jovem arquitecto na sua coluna de crítica de arquitectura, a seguir, casando com os «antónimos» de Howard Roark: primeiro com Peter Keating e, a seguir, Gail Wynand.

Apesar da independência de Howard Roark relativamente às outras personagens, o arquitecto não rompe com o desejo mimético. Não podemos ignorar a relação existente entre a paixão de Howard Roark pela arquitectura e o que representa Dominique Francon, a filha de um dos mais influentes arquitectos de Nova Iorque. Ainda sob o prisma da psicologia interdividual, o desejo de Howard Roark por Dominique Francon explica-se porque 1) mais do que influenciado por «modelos culturais» transmitidos e passíveis de determinar o que é desejável, a conquista amorosa da jovem colunista constitui uma forma de apropriação da arquitetura e da posterior aceitação na comunidade dos arquitectos; 2) a atracção recíproca, retraída pela falta de coragem disfarçada pelo desejo de independência e de autonomia da jovem colunista, encoraja o jovem arquitecto à relação amorosa ao mesmo tempo que o interdita, conforme toda a rivalidade amorosa.⁸⁴² Conhecendo as artimanhas do desejo, o arquitecto revela capacidade de auto-controlo tirando proveito da sua resistência ao desejo mimético na sua relação com Dominique Francon. A não total independência do arquitecto ao desejo mimético revela-se particularmente quando pensa em Dominique Francon:

Ele [Howard Roark] não pensava muitas vezes em Dominique, mas quando pensava nela não era como uma recordação que lhe vinha bruscamente, mas como uma presença que nunca o largava completamente. Ele a desejava. Ele sabia que se ele quisesse, ele poderia revê-la, mas ele esperava. Divertia-o esperar porque ele sabia que esta espera era, para ela, insuportável. Ele sabia que a separação a ligava a ela de uma forma mais completa e mais humilhante que a sua presença alguma vez o faria. Ele dava-lhe tempo para se recompor, afim de lhe fazer melhor sentir o quanto ela estava a sua mercê, quando ele a desejaria rever. Ela perceberá, então, que ele tinha esperado voluntariamente, para

⁸⁴² Cf. OUGHOURLIAN, Jean-Michel – *op.cit.*, pp. 34-35

melhor dominá-la. Nesse momento, ela estaria pronta, ou para matá-lo, ou para entregar-se a ele, dois actos que para ela se assemelhavam singularmente. Ele queria cercá-la até este ponto. Ele esperava.⁸⁴³

Howard Roark aproximar-se-ia da representação da personagem lúcida sobre o seu hipermimetismo: a pessoa que tem mais consciência do seu hipermimetismo é a mais capaz reconhecer que está a ser manipulada por um desejo que é seu apenas em aparência e, consequentemente, mais flexibilidade em contornar as armadilhas do desejo.⁸⁴⁴

Uma outra relação na obra em estudo é a relação entre Howard Roark e Gail Wynand, um rico empresário imobiliário e director de um importante jornal nova-iorquino, *The Banner*, cuja prosperidade edifica-se no «ruído», no escândalo e na defesa de causas polémicas, superficiais e economicamente rentáveis, sem qualquer preocupação com os fundamentos no tratamento das matérias publicadas. Gail Wynand aparece, numa primeira fase do romance, indiferente à obra de Howard Roark, numa segunda fase, adere à campanha contra o arquitecto para garantir vendas e, numa terceira fase, toma a sua defesa para agradar a sua esposa, Dominique Francon, admiradora e, secretamente, apaixonada por Howard Roark. Completamente envolvido na defesa de Roark, que aguardava o julgamento depois de ter feito explodir o edifício «Cortland» criado por ele para Peter Keating mas posteriormente alterado pelos arquitectos da construtora que ignoraram o contrato que interditava a alteração do projecto, Gail Wynand vê o seu jornal a beira da falência, acabando por se voltar contra Roark, pressionado pelos accionistas do jornal, revelando assim falta de integridade e de resistência ao desafio que representava a causa de Roark. Proporcional à falta de carácter de Gail Wynand é a falta de poder do jornal, *The Banner*, na formação da opinião pública, desmistificando, assim, o poder que o seu director acreditava possuir. O fracasso de Gail Wynand no braço de ferro contra Howard Roark concretiza-se com a libertação do arquitecto, reconhecido pelos jurados como não culpado pelo atentado. Em sua defesa em tribunal, Howard Roark argumentava:

⁸⁴³ *Il ne pensait pas souvent à Dominique, mais lorsqu'il y pensait ce n'était pas comme un souvenir qui lui revenait brusquement, mais comme à une présence qui ne le quittait jamais complètement. Il la désirait. Il savait que s'il le voulait il pouvait la revoir, mais il attendait. Cela l'amusait d'attendre parce qu'il savait que cette attente lui était, à elle, insupportable. Il savait que la séparation la liait à lui d'une manière plus complète et plus humiliante que sa présence n'aurait pu le faire. Il lui laissait le temps de chercher à se ressaisir, afin de lui faire mieux sentir combien elle était à sa merci, lorsqu'il lui plairait de la revoir. Elle comprendrait alors qu'il avait attendu volontairement, pour mieux la dominer. A ce moment, elle serait prête soit à le tuer, soit à se donner à lui, deux actes qui pour elle se ressemblaient singulièrement. Il voulait l'acculer jusque-là. Il attendait.* RAND, Ayn – *La Source Vive*. op.cit. p. 247

⁸⁴⁴ Cf. GIRARD, René – “II. Une Théorie sur Laquelle Travailler: Le Mécanisme Mimétique”. In: *Les Origines de la Culture*. op.cit. pp. 92-93

O amor de um homem pelo seu trabalho e o seu direito a protegê-lo são actualmente consideradas noções vagas e confusas [...]; [...] Por que razão desfiguraram o edifício em causa? Nenhuma. Actos semelhantes são apenas motivados pela vaidade de alguns parasitas que acham possuir algum direito sobre a propriedade dos outros, quer seja material ou espiritual. [...] Quem autorizou que eles agissem deste modo? Ninguém em particular entre as inúmeras autoridades. [...] Ninguém é responsável. [...] Se eu for condenado [...], estes anos de prisão serão cumpridos [...] em memória de cada criador que se defrontou com forças más [...]; em memória de cada hora de solidão, de fracasso, de desânimo que foi suportada, e da dura batalha travada; por todos os criadores cujos nomes são célebres e em memória daqueles que lutaram e sucumbiram desconhecidos.⁸⁴⁵

Ilibado e, finalmente, livre de qualquer acusação, Gail Wynand reconhece a vitória de Howard Roark, entregando-lhe, antes de se suicidar, a construção do edifício em sua memória, o Edifício Wynand, destinada a ser a mais alta torre jamais construída em Nova-Iorque. Este gesto é muito mais do que revelador da impossibilidade de Gail Wynand em rivalizar com o arquitecto: é um último gesto de abnegação absoluta em que o vencido se deixa apropriar pelo rival e amigo, confiando-lhe a criação do símbolo da sua rememoração para as gerações futuras e, de uma certa forma, a recriação de si próprio à imagem de Howard Roark. Trata-se, em última análise, do auto-sacrifício do corruptível face ao poder regenerador do íntegro e do justo.

– Sr. Roark, esta reunião é indispensável mas extremamente penosa para mim. Peço-lhe que não torne a coisa mais difícil ainda. [...].

– Claro, Mr. Wynand. [...].

– Não se importa, por favor, de ler isto e de assinar, se estiver de acordo.

– Do que se trata?

– O contrato através do qual se compromete a fazer construir o Wynand Building.

Roark pousou os papéis em cima do escritório. Era-lhe insuportável tê-los nas mãos e olhar para eles. [...]. Roark pegou numa pena e assinou sem nada ler. [...].

– Obrigado, diz Wynand [...]. Se pensar naquilo que se passa no mundo actualmente e ao desastre para o qual caminhamos, poderá parecer-lhe absurdo de

⁸⁴⁵ *L'amour d'un homme pour son travail et son droit à le protéger sont actuellement considérés comme des notions vagues et confuses [...]. [...] Pour quelle raison le building dont je vous parle fut-il défiguré? Sans raison. De tels actes ne sont jamais motivés, excepté par la vanité de quelques parasites qui se sentent des droits sur la propriété des autres, qu'elle soit matérielle ou spirituelle. [...] Qui leur a permis d'agir ainsi? Personne en particulier parmi les nombreuses autorités. [...]. Personne n'est responsable. [...] Si je suis condamné [...], ces années de prison, je les accomplirai [...] pour chaque créateur qui eut à souffrir des forces mauvaises [...]. En souvenir de chaque heure de solitude, d'échec, de découragement qu'il fut amené à supporter, et de la dure bataille qu'il livra. Pour tous les créateurs dont les noms sont célèbres et pour ceux qui luttèrent et succombèrent inconnus.* Ibidem. pp. 678-679

empreender tal coisa. A idade dos arranha-céus passou. Estamos, agora, na era das habitações bom mercado que é sempre o prelúdio da idade das cavernas. Mas eu sei que um gesto de protestação contra o mundo inteiro não lhe mete medo. E se este edifício for o último arranha-céu construído em Nova Iorque, tanto ou melhor. Será a última coisa que terei concretizado nesta terra, antes que a humanidade se destrua a si próprio.

– A humanidade nunca se destruirá, Sr. Wynand. É uma coisa a que ela nem deve pensar, não enquanto ela realizará coisas semelhantes.

– Coisas semelhantes a quê?

– Ao Wynand Building. [...].

Eu disse-lhe, uma vez, que este edifício será um monumento que erguerei à minha própria vida. Não tenho agora mais nada a comemorar. O Wynand Building não terá mais nada dentro dele para além do que lhe colocará. [...]. Construa-lo como um monumento a este espírito que é o seu... e que poderia ter sido o meu.⁸⁴⁶

2.2.2. – Desejo Mimético e Mediação Externa

Da (Auto-)Criação ao «Dom Testemunhal»

Da mesma forma que Howard Roark sofre com a dimensão negativa do desejo mimético, próprio da mediação interna, ele também faz a experiência de uma relação mais pura, possível graças à dimensão positiva do desejo mimético, restringida à mediação externa. Adepto da arquitectura moderna, Howard Roark herde de Henri Cameron a ideia que nenhum edifício deve ser copiado, que a forma de uma construção depende da sua função, que novos métodos de construção solicitam necessariamente novas formas e que é, portanto, na estrutura interna de cada construção que está a sua beleza.⁸⁴⁷ É também em Henri Cameron que Howard Roark encontra a inspiração para suportar o seu martírio. Todavia, apesar dos dois homens partilharem a mesma fibra perante a adversidade, Henri Cameron é descrito como um homem em decadência, céptico, cansado, derrotado, mas que a nenhum momento perde a admiração do seu único discípulo, Howard Roark.

⁸⁴⁶ – Mr. Roark, cet entretien est indispensable, mais extrêmement, pénible pour moi. Veuillez, je vous prie, ne pas me le rendre plus difficile encore. [...]. – Bien. Mr. Wynand. [...]. – Voulez-vous, je vous prie, lire ceci et le signer, si vous êtes d'accord. – Qu'est-ce donc? – Le contrat par lequel vous vous engagez à faire construire le Wynand. Roark posa les papiers sur le bureau. Il lui étaient insupportable de les tenir à la main, de les regarder. [...]. Roark prit une plume et signa sans rien lire. [...]. – Si vous pensez à ce qui se passe dans le monde actuellement et au désastre au-devant duquel nous allons, il peut vous sembler absurde d'entreprendre une telle chose. L'âge des gratte-ciel est passé. Nous en sommes maintenant à l'ère des habitations à bon marché qui est toujours le prélude de l'âge des cavernes. Mais je sais qu'un geste de protestation contre le monde entier ne vous fait pas peur. Et si ce building est le dernier gratte-ciel construit à New York, tant mieux. Ce sera la dernière chose que j'aurai accomplie sur cette terre, avant que l'humanité ne se détruise elle-même. [...]. – Je vous ai dit une fois que ce building serait un monument que j'élèverai à ma propre vie. Je n'ai maintenant plus rien à commémorer. Le Wynand Building n'aura rien d'autre en lui que ce que vous y mettrez. [...] Construisez le comme un monument à cet esprit qui est le vôtre... et qui aurait pu être le mien. Ibidem. pp. 683-685

⁸⁴⁷ Cf. Ibidem. pp. 42-43

É com o seu mestre e modelo Henri Cameron que Howard Roark fará a prova, recorrendo ao vocabulário derridiano, da «(in-)fidelidade»: «fidelidade» enquanto reconhecimento e aceitação da herança e que, em última análise, é moral; «infidelidade» enquanto apropriação da herança por parte do «Eu», apropriação necessária à toda a criação artística mas que é sempre egológica. Nesta óptica, a afirmação da interioridade, da individualidade, só é possível através de uma actualização da tradição, da herança, do legado, actualização que acontece, aos nossos olhos, não mais numa relação de poder, em que a anterioridade é meramente reescrita e enclausurada pela posterioridade, mas antes numa relação de doação em que a anterioridade é rememorada e desconstruída pela posterioridade, fazendo chegar o testemunho às gerações futuras – «dom testemunhal».

A relação que Ayn Rand concebe entre Howard Roark, na qualidade de discípulo, e Henri Cameron, mestre e modelo, acaba, em última instância, não só por inviabilizar a defesa randiana da anterioridade da criação sobre o dom como também enfraquecer a posição de uma ruptura com a tradição de forma a enaltecer a inovação. Como vimos, em Ayn Rand, o desprezo pela tradição vai de par com o desdém pela imitação. Se o pensamento randiano pode ser visto como uma reacção a uma tradição que vê na inovação uma dimensão demoníaca pela sua associação à rebelião, à revolução (indiferenciação, confusão dos papéis sociais, desordem) e, portanto, à ruína e subversão da religião e da ordem social estabelecida (diferenciação e imitação estável), ela junta-se, por outro lado, a uma tradição que, percebendo a dimensão regeneradora da inovação, alimenta a visão romântica de uma incompatibilidade entre a inovação e a imitação, vendo, nesta última noção, um meio de manter o privilégio da tradição sobre a inovação, entravando a autêntica liberdade de (auto-)criação e de progresso. Ora, na senda de René Girard, respondemos a Ayn Rand que, no processo de criação autêntica, não há inovação pura, isto é, não há inovação fora da tradição, mas apenas uma mudança limitada no *modus operandi*, uma combinação de continuidade-descontinuidade, regulada pela repetição, pela imitação, das realizações do(s) modelo(s) por parte do discípulo. A novidade nasce, precisamente, aquando do encontro imprevisto de dois objectos (ou temáticas) ou de dois níveis da realidade que, à partida, não seria suposto cruzarem-se. Deste modo, não existe inovação ou originalidade sem imitação, imitação que, no âmbito da mediação externa, implica respeito pelo passado, interesse pela tradição e admiração pelos modelos que constituem a tradição. Mais ainda: a inovação surge apenas no interior da tradição. Assim, toda a criação, toda a inovação artística e intelectual recorre à imitação dos modelos mais representativos de uma tradição, dos quais emana a autoridade a apropriar-se e a ultrapassar: se, numa

primeira fase do processo de criação, a imitação aparece rígida e míope, relembrando a qualidade ritual da mediação externa, numa segunda fase, a imitação aparecerá mais audaciosa devido a uma maior mestria do discípulo relativamente à tradição na qual este se insere e pretende inovar; o desafio ou o «processo» que o discípulo acaba por instaurar à tradição evoca uma redução da mediação externa para a mediação interna, redução ainda insuficiente para degenerar na decadência, destruição ou niilismo; por mais insignificante que seja a inovação produzida pelo discípulo, porque não sugerida pelo(s) modelo(s), trata-se, contudo, de uma verdadeira inovação, passível de revolucionar uma área do conhecimento, um «saber fazer» e uma determinada forma de viver. Assim, acrescenta René Girard, a capacidade inovadora do criador baseia-se na imitação «apaixonante» dos modelos, imitação que se torna criativa quando confinada à parcial simulação da crise regulada e governada pelo ritual – ritual religioso. Se, porventura, a novidade absoluta existir, ela permanece como não decodificável – e, portanto, inacessível à consciência humana.⁸⁴⁸

A nossa leitura do romance, orientada por René Girard, Jacques Derrida e Paul Ricoeur, torna ténue a demarcação traçada por Ayn Rand entre a criação e o dom, a tradição e a inovação, a afirmação egológica e a herança e, por arrasto, a individualidade e a colectividade, atribuindo ao jovem arquitecto uma densidade interior que lhe confere um narcisismo mais generoso, mais acolhedor, mais hospitaleiro, liberto de qualquer ressentimento ou sentimento de vingança.

2.2.3. – *La Source Vive*: Vislumbres de uma Ética do Testemunho

A excepcionalidade de Howard Roark está precisamente numa certa dimensão «testemunhal» que, como podemos constatar, é compatível com a ética objectivista e uma certa concepção de individualismo renovada, próxima da noção de pessoa, designadamente, o respeito pela singularidade e dignidade de cada indivíduo e, portanto, “o reconhecimento das suas próprias concepções e gostos como sumamente importantes na sua própria esfera, por muito restrita que esta possa ser definida, e a crença de que é desejável que os homens desenvolvam as suas aptidões e tendências naturais e individuais”.⁸⁴⁹ Este individualismo, património da civilização europeia ocidental e que se desenvolveu plenamente no

⁸⁴⁸ Cf. GIRARD, René – “Innovation et Répétition”. In: *La Voix Méconnue du Réel*. op.cit. pp. 291-315; Cf. GIRARD, René – “VI. Retour sur l’Imitation”. In: *Quand ces choses commenceront*. op.cit. pp. 81-84

⁸⁴⁹ HAYEK, Friedrich – *op.cit.*, p. 39

Renascimento, constitui uma herança, não só da filosofia da Antiguidade Clássica, mas também do Cristianismo.⁸⁵⁰

A dimensão testemunhal à volta da personagem Howard Roark, apesar de não reenviar ainda ao testemunho absoluto, exprime-se, recorrendo ao pensamento de Paul Ricœur, por palavras, acções, obras, opções existenciais que, enquanto tais, atestam uma experiência pessoal, uma intenção, uma inspiração, uma ideia, cujo compromisso se mede pela capacidade do sacrifício de si pelos valores que regem a vida. Sendo o testemunho absoluto obra de Jesus Cristo, parece-nos ver no perfil do herói randiano de arestas limadas, aqui Howard Roark, um possível modelo para o que Jean-Philippe Pierron chama de «ética do testemunho», modelo ainda à caminho do testemunho absoluto.

Como já referimos, «ser testemunha» é, na realidade, menos do que o veículo ou instrumento de uma informação que lhe é exterior, a encarnação de um compromisso e de uma preocupação com a verdade, verdade indissociável da testemunha uma vez que a primeira passa pela segunda. Essa verdade, pólo de exterioridade radical a quem é reenviado o testemunho, simultaneamente, excede e constitui a testemunha concedendo-lhe uma consciência de si que nem o reduz ao mero instrumento, nem o sublima na idolatria. Essa verdade testemunhal, sustentada pela atestação, tem algo de injustificável uma vez que nos coloca em relação com uma forma de excesso, que é o absoluto.⁸⁵¹

Pela sua preocupação com a transmissão da verdade, a testemunha é, antes de mais, figura da bondade cujo agir é sempre moral.⁸⁵² Se, através do agir moral, a testemunha dá lugar ao bem, à verdade e à justiça, tornando-os presente e actualizando-os, podemos dizer que, num contexto cultural, artístico e intelectual, a testemunha dá lugar à tradição, tornando-a presente e actualizando-a. Aquilo que faz a especificidade do testemunho é o modo de incarnar a verdade, o bem e a justiça, que só acontece mediante a formulação de novas interrogações sobre as relações «modelo-cópia» na experiência da verdade moral, provocando a imaginação e dando, assim, à escutar, à decifrar a moralidade (viver o bem e para o bem, isento de moralismo), vinda do absoluto, sob as perspetivas mais inéditas e inexploradas – «transcendental moral».⁸⁵³ Testemunhar é, portanto, interpretar e incarnar.⁸⁵⁴

Realizando uma fenomenologia do testemunho», Jean-Philippe Pierron destaca três aspectos fundamentais correlativos de três figuras, aspectos e figuras referentes à vida

⁸⁵⁰ Cf. Ibid.

⁸⁵¹ Cf. PIERRON, Jean-Philippe – *op.cit.*, pp. 269-295

⁸⁵² Cf. Ibidem. pp. 269-270

⁸⁵³ Imaginação entendida como abertura e receptividade em relação à afirmação originária que surge em nós. Cf. Ibidem. p. 303

⁸⁵⁴ Cf. Ibidem. pp. 270-272;

moral, passíveis de sustentar uma «ética do testemunho»: 1) o pólo da «alteza» sustentado pela atestação e figurado no «resistente»; 2) o pólo da «incarnação/individuação» assinalado pela referência do testemunho à testemunha e à singularidade do acontecimento testemunhado e figurado no «amigo»; 3) o pólo da «exterioridade» assumido pela recepção do testemunho pelas testemunhas engendradas, a comunidade de interpretantes ou comunidade atestadora e figurado no «mestre».⁸⁵⁵ Deste modo, a testemunha é, simultaneamente, resistente, amiga e mestre.

Porque a testemunha é sobrevivente ela também é resistente. A resistência reenvia à força constitutiva da determinação da vontade por parte de um absoluto que interpela a testemunha quer para a atestação e a transmissão do testemunho, quer para iniciar-se na luta contra o mal ou a indiferença quando estes parecem triunfar, desafiando contextos e os determinismos sociais. A experiência mais associada à resistência testemunhal é a dos campos de concentração nazi, situação exemplar de atestação da possibilidade de ser humano em condições desumanas. O testemunho sobrevém, assim, quando mais ninguém o espera, atestando uma alteza que esmaga a estreiteza dos nossos horizontes e propondo-se resolver, no domínio da prática, aquilo que se impõe como impossibilidade teórica. Se, eventualmente, há autonomia, independência, na testemunha, ela passa pela afirmação explícita pelo si («*soi*») de um absoluto capaz de mobilizá-la e de ordená-la, capaz de coordenar a sua vida interior com o seu engajamento, à começar pela coragem da renúncia ao mal – «autonomia na heteronomia». No que concerne uma dimensão mais epistemológica, podemos dizer que a atestação, para qual trabalha a resistência, liberta o testemunho da suspeita do relativismo uma vez que constitui o momento da confrontação do conteúdo testemunhado com o normativo. O testemunho é lugar de passagem, sinalização do bem formulado, não na linguagem da fundação da norma, mas antes na linguagem da atestação. Em última análise, o testemunho reenvia à possibilidade de viver o absoluto atestado por ele.⁸⁵⁶

A testemunha é amiga porque, eleita, ela faz «excepção», praticando a pedagogia da amizade: por um lado procurando, constantemente, esquivar-se, depreender-se e prevenir-se das ilusões «con-fusionais» e narcisistas do outro enquanto espelho de mim mesmo (duplo ou gémeo), ilusões potencialmente perseguidoras, e por outro lado, mantendo-se atento e fiel ao longo do tempo e das diversas formas e tonalidades que a vida vai tomando («*endurance*»). A fidelidade da amizade obriga, assim, a testemunha a compreender e a interpretar. O que é próprio da amizade é a proximidade que implica sentimentos

⁸⁵⁵ Cf. Ibidem. p. 272; Cf. Ibidem. p. 295

⁸⁵⁶ Cf. Ibidem. pp. 272-289

resultantes de afinidades electivas e a distância necessária à alteridade no respeito mútuo das liberdades; o apego que torna presente um absoluto, um universal sublimado mas singular, absoluto simultaneamente reconhecido e reconhecedor. Assim, dizemos que o testemunho do amigo articula um absoluto que compromete, comprometimento atestado na história concreta de uma relação. Portanto, da figura do amigo como testemunha emana a bondade.⁸⁵⁷

A testemunha é mestre porque autoridade, mediador e/ou mensageiro do essencial. O testemunho, enquanto legado do mestre-testemunha, supera a tensão entre conservação e inovação: a transmissão de conteúdos entre o mestre e o discípulo é testemunhal se considerarmos que o primeiro, ao interrogar a tradição, opera uma regeneração, uma revivificação do conhecimento, da arte, da cultura, da tradição, das instituições e dos grandes mestres, correndo, no entanto, o risco de extravio ou do contra-testemunho. A autoridade do mestre («ser autoridade» referente à figura do mestre) subverte qualquer relação de poder («ter autoridade» equivalente à figura do poder): o poder é da ordem da coerção e, assim baseado na relação de dominação; diferentemente, o mestre é aquele que autoriza e cuja presença em relação ao discípulo é de profundidade existencial, de descoberta interior, proporcionando um enriquecimento pessoal – acréscimo icónico sem idolatria. A dimensão testemunhal do ensinamento, relativa à testemunha enquanto mestre, assenta na mediação do saber que, por sua vez, é inseparável da recepção e, portanto, da discussão e da interpretação. Contudo, toda a recepção do testemunho requer, previamente, um processo de filtragem, de discernimento e de criteriologia que ajudam a extrair o seu valor universal, a verdade passível de ser retida, guardada e rememorada. Através da modalidade da recepção, o testemunho faz-se memória para o futuro da comunidade atestadora.⁸⁵⁸

No contexto da acção moral, a ética do testemunho, em que a testemunha manifesta-se como resistente, amiga e mestre, parece ocupar um lugar intermédio entre as morais aréticas (teleológicas, centradas nas virtudes) e as morais normativas (deontológicas, centradas nos deveres e na obrigação da norma). Pois, se as condições de adversidade que tornam a pessoa testemunha aludem à historicidade vivida, anterior à normatividade, integrando uma dimensão moral mais arética, a atestação do testemunho reenvia à normatividade moral, própria da ética deontológica. Dizemos, assim, que, no testemunho, a normatividade se faz carne, atualizando o conceito cristão de encarnação e, portanto, o bem

⁸⁵⁷ Cf. Ibidem. pp. 276-281

⁸⁵⁸ Cf. Ibidem. pp. 282-290

– «incarnação testemunhal».⁸⁵⁹ Contudo, a «incarnação testemunhal» não pode ser vista como apropriação absoluta, sujeita a arrastar a testemunha para a idolatria. A testemunha, à semelhança dos templos sagrados, é lugar de passagem, lugar concedido, ex-apropriado, em que o absoluto se manifesta como bem, verdade e justiça.

Apesar da proximidade existente entre a testemunha e o santo, nomeadamente no que os anima e os excede (o absoluto), eles diferem quanto ao regime da verdade moral: se para o santo a verdade vem de cima, sentada nos arcanos da transcendência divina, formulada na lei natural, para a testemunha a verdade moral está em constante (re-)interpretação numa realidade plural e, deste modo, o seu mundo, à margem das evidências *a priori*, está ainda por construir.⁸⁶⁰ Para a vivência da santidade, os valores de autenticidade, de singularidade e de inventividade temporal que trabalham o nosso imaginário contemporânea da acção, não são relevantes. Pelo contrário, o estilo testemunhal – expressão e compromisso na vida e no fazer chegar o bem –, por sua vez, emergente numa contemporaneidade marcada pela morte do Deus moral, agarra-se aos valores do indivíduo, da inventividade e da autenticidade incarnada.⁸⁶¹ Porém, no contexto da verdade testemunhal, ser testemunha é mais do que viver a conciliação «individualismo e normatividade». Ser testemunha é um dom: é dar à pensar e abundar em vida, sendo o testemunho, um transcendental, um sinal de que emprestar um «rosto» ao absoluto é possível e real.⁸⁶²

Ao impulsionar a vivência de um individualismo baseado na honestidade, na integridade e autenticidade para com os valores considerados racionais, na preservação da singularidade inviolável de cada pessoa (testemunha-amiga), na resistência e (auto-)criação (testemunha-resistente; testemunha-mestre) mediante as adversidades – uniformização, a manipulação, a corrupção, a inveja e a ignorância, etc. – para um maior conhecimento da realidade e da natureza humana e, portanto, na promoção da felicidade (vida boa e digna) e no consequente repúdio pelo sacrifício, é a «racionalidade testemunhal» que vemos irradiar das margens do egoísmo racional de Ayn Rand.

⁸⁵⁹ Cf. Ibidem. p. 290

⁸⁶⁰ Cf. Ibidem. pp. 292-293

⁸⁶¹ O estilo testemunhal, cunhado pela de autenticidade, de singularidade e de inventividade temporal, aparece, assim, em concorrência com outros estilos identificados por Jean-Philippe Pierron: o estilo feudal orientado pela honra e pelo heroísmo; o estilo cristão baseado na caridade e no perdão; o estilo enciclopédista e burguês trabalhado pelos ideais de liberdade, de tolerância e de progresso; o estilo social reivindicador de justiça e de igualdade. Cf. Ibidem. p. 292; o testemunho ergue-se sobretudo perante o esmorecimento da crença na razão e dos ideais universalistas da Luzes, desmistificados por uma banalidade do mal perpetuada pelos totalitarismos que tomaram a Europa do século XX. Cf. Ibidem. p. 299

⁸⁶² Cf. Ibidem. pp. 289-306

2.3. – O Egoísmo Racional em Desconstrução

Se olharmos para a obra de Ayn Rand de um ponto de vista desconstrutor, podemos dizer, em última análise, que a ética objectivista formulada por Ayn Rand, que se apresenta como a alternativa ao altruísmo como forma de vida, constrói-se sobre a mesma pedra angular que o altruísmo, a pedra que junta os dois pólos da dicotomia «vítima/carrasco» que é, precisamente, «o olhar do outro». Portanto, na construção narrativa de Ayn Rand, identificamos «o olhar do outro» como a pedra angular, ou a estrutura, que simultaneamente distingue e une, fundamenta, sustenta e arruína, as duas formas de vida antagónicas, o egoísmo racional e o altruísmo: como acabamos de referir, o que une o egoísmo racional e o altruísmo é o olhar dos outros; o que os distingue é a proveniência desse olhar que é sempre outro: se o adepto do altruísmo depende do olhar do outro para existir e para dar sentido à sua existência, ao egoísta racional, apenas importa o seu próprio olhar, o seu próprio julgamento, a integridade das suas ações, das suas obras, para com a sua interioridade, reivindicando-se, assim, como independente da aprovação dos outros até ao extremo do «um contra todos». Ora, inspirando-nos em Paul Ricœur, podemos dizer que, embora o egoísta racional apenas precise do seu próprio olhar, do seu próprio discernimento, para o cumprimento da sua vocação, ele não pode exercer esse mesmo distanciamento sobre si mesmo sem um «desdobramento reflexivo» que, de certa forma, reenvia a um outro em mim sob a forma de um «si-mesmo» que possibilita encarar o meu «si» como um outro e o outro como um «si-mesmo», ambos sustentados por um terceiro, um «ele» ou um «cada um», condição da intersubjectividade institucional e da ética. Relembramos que, em harmonia com Ayn Rand, Paul Ricœur escreve que a ética é o desejo de uma vida boa para o homem (si), com e para os outros (tu), em instituições justas (ele/cada pessoa).⁸⁶³ É enquanto ser capaz que o homem é digno de auto-estima e cumpre o seu desejo de vida boa. O alcance da vida boa é resgatado da propensão ao mal, e da consequente tendência destrutora, através do seguinte imperativo moral enunciado por Paul Ricoeur: «age unicamente em conformidade com a máxima que diz que podes querer ao mesmo tempo *que não seja* o que *não deveria ser*, a saber o mal»; naquilo que não deveria ser, isto é, o mal, reside o não respeito de si mesmo e a injustiça das estruturas sociais.⁸⁶⁴

Se aceitarmos esta última consideração, somos obrigados a reconhecer que a distinção entre o egoísmo racional e o altruísmo à volta do olhar do outro tende a atenuar-

⁸⁶³ Cf. RICOEUR, Paul – “Lectures et Médiations Bibliques”. In : *La Critique et la Conviction*. op.cit. p. 240

⁸⁶⁴ Cf. FÈVRE, Louis – *op.cit.*, pp. 145-146

se. Por outro lado, podemos argumentar, ainda contra a oposição randiana «egoísmo racional/altruísmo» que, do ponto de vista do observador, do terceiro, da testemunha, aquilo que se deixa percepcionar na acção do homem íntegro, engajado, na realização da sua obra ou na luta por uma determinada causa, enfrentando todas as adversidades até à prova do martírio, é apenas a dimensão sacrificial da acção, isto é, o fenómeno do auto-sacrifício ou o sacrifício de si por um ideal testemunhado. Sendo assim, arriscamo-nos a concluir que o egoísta racional e o altruísta são mais parecidos do que Ayn Rand julga.

Olhando de mais perto para o pensamento de Ayn Rand, é fácil compreender que aquilo que a autora russa, de família de tradição religiosa judaica, despreza, mais do que a religião ou o Cristianismo, é a interpretação pervertida do princípio mais básico legado por Jesus Cristo, precisamente o «amor ao próximo como a si mesmo» deturpado, desvirtuado, na máxima «amar o próximo mais do que a si próprio». Ayn Rand explica que o que está expresso na máxima cristã deturpada, associado pela autora ao «altruísmo», é uma sobrevalorização do outro em detrimento de si próprio que, num mundo dominado pela rivalidade mimética e por ilusões perseguidoras, tende, não só a minar a auto-estima da pessoa em geral, como a fomentar um esquecimento do respeito para consigo próprio e o afastamento da justiça nas nossas vidas. Da falta de auto-estima, decorre o medo de existir e ao medo de existir sucede a frustração, a inveja e o ressentimento que envenenam a humanidade. Todavia, se há algo que possa expiar Ayn Rand da injustificável má reputação e do «satanismo» que lhe é associado é, sem dúvida, o paradoxo existente no cerne da condição humana, paradoxo presente nos heróis randianos: só é realmente capaz de se entregar de corpo e alma a uma ideia, um ideal ou uma causa defendida até ao sacrifício da sua vida, resistindo até ao último sopro a injustiça e a humilhação sofrida, aquele que repudia veemente qualquer tipo de sacrifício.

Capítulo 3

Os Sinuosos Caminhos da Consciência Religiosa

*A Autobiografia de Malcolm X à Luz da Hermenêutica do Testemunho**

N o seu livro intitulado *Achever Clausewitz*, René Girard escreve que em nenhuma outra época como a do mundo contemporâneo se viu tão bem a concretização de uma verdade anunciada há dois mil anos no texto mais influente do Ocidente, a Bíblia: a crescente confusão entre o humano e o artificial ou, mais exactamente, entre os desastres causados pela natureza e os desastres causados pelos homens. Duas guerras mundiais, a invenção da bomba atómica, vários genocídios, atentados terroristas, crises económicas e uma catástrofe ecológica iminente, não foram suficientes para convencer a humanidade, e os cristãos em primeiro lugar, que os textos apocalípticos, mesmo não tendo valor predicativo, referem-se ao desastre em curso; o aquecimento global e a subida das águas não são mais, hoje em dia, do que metáforas do «Apocalipse».⁸⁶⁵ Segundo René Girard, se a Bíblia revela que a origem da violência na Humanidade está no sagrado, concebido como mecanismo sacrificial de perseguição e de expulsão de vítimas inocentes operando assim como elemento purificador da comunidade em crise, e que a saída deste mesmo mecanismo encontrar-se no princípio básico da santidade enquanto acção e reciprocidade não-violenta, ela também antecipa o fracasso do Cristianismo na presciência chamada «Apocalipse»: os homens obstinam-se em não reconhecer o perigo da imitação («*mimesis*»), nomeadamente a dimensão nefasta da má orientação do desejo mimético ou da racionalidade mimética, assim como as consequências desastrosas dos mecanismos violentos, das auto-transcendências cegas, nos quais a *mimesis* nos projecta.⁸⁶⁶

* Uma versão deste capítulo, adaptado para publicação em revista, foi publicada com a seguinte referência: CATALÃO B., Helena – “Metamorfoses da Consciência Religiosa. Uma Hermenêutica do Testemunho de Malcolm X. In: SUMARES, Manuel (Org.) – *O Rito da que pensar/Rite Give Rise Thought. Revista Portuguesa de Filosofia*. T. 69 Fasc. 2, 2013, pp. 289-308

⁸⁶⁵ Cf. GIRARD, René – “Introduction”. In: *Achever Clausewitz*. Paris: Carnets du Nord, 2007, p. 11

⁸⁶⁶ Cf. Ibidem. pp. 11-12

Contra uma visão do mundo condenada à inevitável e incontrolável ascensão da violência mais extrema, traçada por René Girard, advém, ressoando do pensamento de Paul Ricoeur, a prece da emergência de uma humanidade fascinada e inspirada pelo excesso de sentido e de simbolismo imanente de homens que se tornaram modelos «supra-éticos» ou «supra-morais», agentes ou actores qualificados de «excessivos», homens de responsabilidade e de generosidade incomparáveis, como Gandhi e Martin Luther King, cuja convicção, a perseverança, a coragem e a resistência aos mais variados obstáculos, assim como, o compromisso até ao dom da suas vidas no cumprimento da sua obra, orientada pela promoção da felicidade humana através da conquista da vida digna e o respeito pelo homem, remetem inevitavelmente para a ideia do «testemunho» na sua dimensão mais absoluta e para a questão da «afirmação originária», lembrando à filosofia que a reflexão sobre a experiência do Absoluto no testemunho faz sentido, colocando-nos assim, não tanto no âmbito da «filosofia moral», mas sim da «filosofia da religião»; mais exactamente da fenomenologia da religião cuja questão fundamental é a questão das condições de (im-)possibilidade da experiência religiosa.

Este terceiro capítulo da segunda parte da nossa investigação inscreve-se numa dupla intenção. Num primeiro momento, demonstraremos em que medida podemos chamar de «testemunho» à autobiografia de Malcolm X (1925-1965), militante islâmico dos direitos dos negros norte americanos nos Estados Unidos nos anos 1950-1960, elevando assim a experiência vivida, narrada, a um ensinamento e a uma verdade espiritual. Manifestaremos a convicção de que a única forma de compreender a essência do Cristianismo é compreender a essência da (não-) violência que vem à consciência, não apenas através da desmistificação dos textos perseguidores (mitos fundadores e de outras narrativas históricas), mas sobretudo graças à estrutura testemunhal que já se deixava adivinhar em tais narrativas de perseguição; pois, todo o texto, toda a narrativa, é «símbolo» que se oferece ao pensamento e, assim, portador de uma pluralidade de sentidos, sendo uns mais patentes, acessíveis, imediatos à compreensão e outros, exigentes de mais esforço interpretativo e, por isso, mais latentes, mais ocultos, chegando à consciência mediados pelos primeiros sentidos, os mais literais; é símbolo, escreve Ricoeur, “toda a estrutura de significação onde um sentido directo, primário, literal, designa, por acréscimo um outro sentido indirecto, secundário, figurado, que não pode ser apreendido senão através do primeiro”.⁸⁶⁷ Porque a cultura é símbolo, ou conjunto de símbolos imbricados, sobrepostos, podemos considerar, igualmente, como integrante de uma pluralidade de sentidos

⁸⁶⁷ COSTA DIAS S., José Miguel – “Introdução à Edição Portuguesa de «O Conflito das Interpretações»”. In: *op.cit.*, p. III

e de uma pluralidade de direcções; porque a cultura é símbolo, importa decifrar nela os sentidos menos óbvios, não imediatamente perceptíveis mas não menos disponíveis a uma consciência edificada, em parte, no pecado, na dissimulação do sagrado e do religioso; porque mais ricos em significação e, igualmente, em informação (patente/latente), o símbolo e a cultura enquanto símbolo, apresentam uma dinâmica ascendente, transcendente, impulsionadora de uma nova direcção, nova direcção que, enquanto tal, não só reenvia a um tempo futuro mas também remissiva a uma outra dimensão da realidade.

Num segundo momento, procuraremos conciliar a prática da hermenêutica do testemunho com a psicologia interdividual de René Girard, demonstrando a eficácia da psicologia interdividual de René Girard relativamente à abordagem do discurso testemunhal; a psicologia interdividual aparece como capaz de albergar a ideia de que o sagrado e o religioso são não só constitutivos da consciência humana como também a ideia do papel transformador e salvífico do religioso.

Com este capítulo pretendemos, de certa forma, lembrar o líder religioso afro-americano, Malcolm X, e o seu importante contributo para a problemática das condições de (im-)possibilidade de uma acção não violenta, alargando assim a nossa compreensão do ser humano e da sua capacidade de acolher o religioso. Esta última afirmação pode parecer estranha se de facto ficarmos presos à ideia de que Malcolm X era essencialmente um pastor islâmico extremista ao serviço da «Nação do Islão», de orientação nacionalista, racista em relação aos brancos, organização que tinha por missão, essencialmente religiosa, libertar as consciências da comunidade afro-americana, vítima de uma sociedade que privilegiava os brancos, colocando-a no caminho da fé islâmica, e solicitando-a na luta pela separação radical entre os negros e os brancos, o regresso da comunidade negra às origens – África –, luta na qual caberia o recurso à violência para a defesa da integridade física e moral dos negros e a aquisição dos direitos cívicos, caso esta fosse necessária. Malcolm X sabia que a posterioridade o recordaria como o líder extremista dos *Black Muslims*, associado ao preconceito racial contra aos brancos, ao enclausuramento racial e religioso, à supremacia negra e, provavelmente, à sacralização das armas, imagem cómoda que, segundo o pastor e conferencista, permitirá ao homem branco negar que o principal projecto de Malcolm foi estender-lhe um espelho para confrontá-lo com os crimes abomináveis que cometeu contra a raça negra.⁸⁶⁸ Todavia, como nota Frank Steiger, se há algo que Malcolm X nos legou, na sua curta passagem neste mundo, foi uma revolução essencialmente «cultural», uma revolução de mentalidades e da imagem da comunidade

⁸⁶⁸ Cf. STEIGER, Frank – *Malcolm X. Les Trois Dimensions d'une Révolution Inachevée*. Paris: l'Harmattan, 2003, p. 127

negra: a libertação do homem negro de um complexo de inferioridade pela via de um pensamento revolucionário; devido à sua independência ideológica e à falta de um programa de acção (nunca criado talvez devido à sua morte prematura), a sua missão, não foi a de liderar politicamente à semelhança dos líderes revolucionários, mas antes a de mostrar às jovens gerações, aos potenciais agentes da revolução negra, as vias da libertação mais pertinentes; libertação dos negros que passaria, em primeiro lugar, por uma reeducação distanciada, tanto da «ladainha» ideológica imposta pelos brancos como dos estereótipos (a comunidade negra associada ao criminoso, ao vandalismo, à prostituição, às drogas, etc.) sustentados pelos média, reeducação que possibilitará a independência de espíritos e a conquista de uma nova identidade, a «identidade afro-americana» – «*blackness*».⁸⁶⁹

Não deixa de ser inspiradora a ideia de que, apesar de Malcolm X ter permanecido céptico relativamente à conquista dos direitos cívicos da comunidade negra pela via da acção não-violenta, encarnada então por Martin Luther King, cepticismo presente mesmo depois de Malcolm X ter proclamado a incompatibilidade do Islamismo com o racismo e com qualquer outra forma de violência, o pastor islâmico tenha trocado a revolução política por uma revolução cultural, provavelmente a única revolução passível de fazer recuar a violência e a discriminação racial, sem sujar as mãos de sangue.

Portanto, o nosso interesse pela autobiografia de Malcolm X reside na riqueza e na autenticidade que julgamos ter sido a vivência deste actor excessivo, nomeadamente as profundas, bruscas e inesperadas mutações de consciência de que o líder afro-americano sofreu, mutações psicológicas e espirituais, constitutivas do sagrado, passíveis de ser identificadas como conversões religiosas ou metanóias, que conduzirão Malcolm X, não só à rejeitar qualquer associação do Islamismo ao racismo e à violência, como também à verdadeira origem da violência entre os homens, nomeadamente a falta de auto-estima, correlativa da ausência de uma identidade bem definida.⁸⁷⁰ O que lemos nas margens da

⁸⁶⁹ Cf. Ibidem. pp. 103-120

⁸⁷⁰ Trata-se de considerar a experiência religiosa essencialmente como consciência da urgência de uma acção não violenta, baseada numa compreensão clara da lógica da violência afim de poder evitá-la ou contorná-la. Esta experiência religiosa exige muito mais dos homens do que a ideia de que a fonte verdadeira da religiosidade é um sentimento subjectivo muito particular, sentimento de eternidade, sentimento de algo sem fronteiras, sem limites, algo oceânico que acompanha o crente, ou ainda a crença num sistema de doutrinas e promessas que esclarecem os enigmas do mundo com uma completude digna de inveja e garantem que uma Providência bem-intencionada, representada num pai grandiosamente exaltado. Pois só um pai pode conhecer as necessidades da criança, enternecer-se pelos seus pedidos, apaziguar-se com sinais de arrependimento. Tais ideias de religiosidade, Freud qualifica-as de infantis e ilusórias (operando como um sedativo) porque oriunda de uma necessidade de consolação diante da angústia, do medo que suscita o perigo, a ameaça de sofrimento (ausência de prazer ou desprazer) que o mundo exterior constitui para o Eu, levando este último a não reconhecer a delimitação entre o Eu e o exterior expresso num sentimento de totalidade resultante de um narcisismo ilimitado. A técnica da religião para proteger os homens do sofrimento consiste

autobiografia de Malcolm X e que constitui o seu testemunho é que vício, a corrupção e a inveja que dominam e corroem a humanidade, combatem-se graças a uma constante (re-)actualização do propósito da nossa existência individual, indissociável da pertença comunitária, perante «algo» que nos ultrapassa e nos aparece, apesar dos caminhos tortuosos e nunca totalmente perceptíveis, «essencialmente» como Bondade, bondade absoluta indissociável da justiça reparadora e da verdade redentora – testemunho absoluto. Toda a (re-)actualização testemunhal só é possível acolhendo o futuro; futuro que se deixa interpretar nos sinais assombradores,⁸⁷¹ por vezes aterradores, mas potenciais (re-)actualizadores do passado e do presente. Trata-se, portanto, de aplicar uma estrutura de interpretação, que é o testemunho, a uma experiência humana, aqui retratada numa autobiografia, para nela discernir os vestígios através do quais algo, desde sempre, deixa-se compreender sob a ideia de revelação no sentido a-religioso do termo, compreensão que pode entrar em consonância com o apelo não constrangedor da revelação bíblica.⁸⁷² Se quase no final da sua aventura filosófica, Jacques Derrida esbarra na intrigante questão das condições de possibilidade da universalização do testemunho que parece «residir» na desconstrução, para Paul Ricoeur e Jean Nabert, a questão crucial será: de que modo a consciência empírica, com as suas enfermidades e as suas limitações, pode estar em sincronia com a consciência fundadora? Com Paul Ricoeur, respondemos: porque o testemunho, enquanto trabalho crítico sobre o si mesmo, é acessível ao homem simples (antes de o ser ao filósofo) que escolhe enveredar pelo caminho da generosidade e da compaixão, dizemos que o testemunho antecipa-se à especulação, constituindo o dom que o religioso cede ao filosófico.⁸⁷³ Contudo, se o testemunho antecede a filosofia, a filosofia da religião que considera o testemunho só pode dar lugar a uma hermenêutica do testemunho, isto é, a uma filosofia da interpretação do testemunho. Entendida como a disciplina que se dedica à compreensão (histórica) sobre os sinais que o absoluto dá de si mesmo a uma consciência que se reconhece nesses mesmos sinais, a hermenêutica do

em deformar a imagem do mundo real intimidando a inteligência humana. Cf. FREUD, Sigmund – *Le Malaise dans la Culture*. Trad. P. Cotet, R. Lainé e J. Stute-Cadiot. Paris: Quadrige/PUF, 1995, pp. 5-28. Como refere Paul Ricoeur, Freud não fala de Deus mas do deus e dos deuses dos homens; o que está em causa não é a verdade do fundamento mas sim a função das representações religiosas na balança das renúncias e das satisfações através das quais os homens tornam as suas vidas suportáveis. Freud mostra-se ainda interessado pelo aspecto repetitivo da religião (o poder do pensamento, projecção paranóica, deslocamento do pai sobre o animal, repetição ritual do assassinio do pai e da revolta do filial) que constituem a dimensão indestrutível da religião. Cf. RICOEUR, Paul – “Chapitre III. L’illusion”. In: *De l’Interprétation, Essai sur Freud*. Paris: Seuil, 1965, pp. 248-257

⁸⁷¹ No sentido de, simultaneamente, presentes e não presentes – «bantise».

⁸⁷² Cf. RICOEUR, Paul – “Herméneutique de l’Idée de la Révélation”. In: COLLECTIF – *La Révélation*. Théologie. Bruxelles: Publication des Facultés Universitaires Saint-Louis, 1984, p. 36

⁸⁷³ Cf. RICOEUR, Paul – “Lectures et Méditations Bibliques”. In: *La Critique et la Conviction*. op.cit. pp. 241-242

testemunho só pode provir de uma filosofia para a qual a questão do Absoluto não só faz sentido como é movida pelo desejo e a procura de uma experiência do Absoluto, experiência cuja densidade supera a do exemplo e a do símbolo; trata-se de uma reflexão que pretende elevar a consciência de si a uma «afirmação originária», uma afirmação absoluta do Absoluto.⁸⁷⁴

3.1. – De Malcolm Little a El-Hadj Malik El-Shabbazz

Um Itinerário Biográfico Invulgar

Malcolm X, ou El-Hadj Malik El-Shabbazz, nasceu Malcolm Little no dia 19 de Maio de 1925 em Omaha, no Nebraska (Estados-Unidos da América), no seio de uma família que, embora religiosa, nem sempre vivia em harmonia – alguma violência doméstica. Filho de Elisa e de Earl Little, irmão de sete outras crianças (Wilfred, Hilda, Philibert, Reginald, Robert, Ivone e Wesley), Malcolm viveu os primeiros anos da sua vida com ferventes adeptos do movimento de Marcuse Garvey que defendia uma África livre e o regresso dos negros ao continente de origem, ideias que Malcolm reencontrará em adulto no movimento da «Nação do Islão», presidido por Elijah Muhammad (nascido Robert Pool) e fundado por W. D. Fard.⁸⁷⁵ É com admiração que Malcolm recorda o seu pai, Pastor Batista sem igreja e militante da Associação Universal para o Progresso dos Negros de Marcus Garvey: um homem bastante alto, mais negro e menos instruído do que a sua esposa⁸⁷⁶; uma pessoa muito corajosa que não temia, nem se curvava diante dos brancos da cidade, coragem esta que, certamente, ditou a sua terrível morte em 1931 (esmagado por um comboio), provavelmente pelas mãos de membros de supremacistas brancos como o «Ku Klux Klan», com os quais o Pastor já se tinha confrontado.⁸⁷⁷ Com a morte do pai, Malcolm vê a sua família desfeita: a pobreza e a decadência mental da mãe determinaram a entrega dos filhos à assistência social e, posteriormente, a famílias de acolhimento.⁸⁷⁸

⁸⁷⁴ Cf. RICOEUR, Paul – “L’Herméneutique du Témoignage”. In: *Lectures 3. Aux Frontières de la Philosophie*. Paris: Édition du Seuil, 1984, pp. 105-106; Cf. Ibidem. p. 127. A afirmação originária é o pensamento do incondicionado que se faz acto, acto para si, acto de uma consciência singular. Cf. CAPELLE, Philippe – “Les Médiations du Divin dans la Pensée de Jean Nabert”. In: CAPELLE, Philippe (éd.) – *Jean Nabert et la Question du Divin*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2003, p. 36. A afirmação originária consiste no desejo de ser e o esforço para existir no plano existencial sendo a filosofia o trabalho reflexivo de desocultação da actuação da afirmação originária através das determinações. Cf. SUMARES, Manuel – *Para Além da Necessidade. O Sujeito e a Cultura na Filosofia de Paul Ricoeur*. Braga: Editora Eros, 1987, p. 82

⁸⁷⁵ Cf. STEIGER, Frank – *op.cit.*, pp. 9-12

⁸⁷⁶ O tom mais claro da mãe de Malcolm, Elisa Little, deve-se ao facto desta ter resultado de uma violação por um homem branco.

⁸⁷⁷ Malcolm X escreve que os negros de Lansing contaram que o seu pai tinha sido atacado e estendido no caminho-de-ferro onde o seu corpo foi esmagado e cortado em dois. Cf. HALEY, Alex & MALCOLM X – *L’Autobiographie de Malcolm X*. Trad. A. Guérin. Paris: Éditions Grasset, 2002, p. 33

⁸⁷⁸ Cf. Ibid.

Depois de viver algum tempo com a família Gohanna, com a qual Malcolm sentia-se bem, Malcolm foi colocado numa casa de detenção para jovens pelo seu mau comportamento, designadamente por faltar à escola. Malcolm adaptou-se bastante bem à nova realidade uma vez que o casal (de brancos) que dirigia o estabelecimento, M. e Mrs. Swerlin, manifestava afeição por ele mas o mesmo tipo de afeição que Malcolm atribuiria a um cão com pedigree.⁸⁷⁹ No liceu, Malcolm tornou-se um dos melhores alunos; manifestava um particular interesse pela disciplina de história e de literatura mas detestava o professor, M. Williams, que, frequentemente, fazia piadas racistas sobre os negros.⁸⁸⁰ Malcolm evoluirá num meio integrado onde tentará «ser branco» – vestia-se, penteava-se, falava como os brancos. Contudo, dois acontecimentos levaram Malcolm a perder o interesse pelo estudo e a emancipar-se dos seus tutores, acontecimentos marcados pela desilusão e, sobretudo, pela sensação de que, até então, Malcolm era como um peixe fora de água, como se nunca tivesse vivido «no seu mundo»: o primeiro relatado foi uma visita de Ella, a sua meia-irmã por parte do pai (do primeiro casamento), à Boston em 1940, onde descobrira a vida citadina e noturna dos bairros negros; o segundo foi uma conversa com o professor de inglês, M. Ostrowski, em que este tentava persuadi-lo de trocar a carreira de advogado pela profissão de carpinteiro, argumentado que a profissão de carpinteiro era uma ambição mais realista para um Negro, mesmo este sendo bom aluno.⁸⁸¹

Ainda adolescente, Malcolm rompe com a existência relativamente preservada de mascote para se aventurar nas ruas de Boston e de Harlem onde passará a conviver com os seus: apelidou-se «Red», teve vários trabalhos – como engraxador de sapatos em Roseland, como drugstore e, depois, como ajudante de cozinha na Parker House – para, rapidamente, se iniciar nas drogas, na aquisição do dinheiro fácil e na ostentação da riqueza negra (fatos exuberantes, amantes brancas, drogas, etc.), dinheiro adquirido graças ao jogo e ao crime, tornando-se um delinquente.⁸⁸² Em 1946, Malcolm é preso por furto com o seu amigo «Shorty» e outros cúmplices e obtém uma condenação de dez anos de prisão em que sete serão cumpridos; pesada pena para a qual contribuiu, para além dos motivos da detenção, o facto de terem como cúmplices amantes... brancas.⁸⁸³

Malcolm passará sete longos anos em prisão onde sofrerá uma primeira transformação no seu modo de compreender e de estar no mundo. Desta época, Malcolm

⁸⁷⁹ Cf. Ibidem. pp. 51-54

⁸⁸⁰ Cf. Ibidem. pp. 56-59

⁸⁸¹ Cf. Ibidem. pp. 60-61

⁸⁸² Cf. Ibidem. p. 86

⁸⁸³ Cf. STEIGER, Frank – *op.cit.*, pp. 9-10; HALEY, Alex & MALCOLM X – *L'Autobiographie de Malcolm X*. A. Guérin. Paris: Éditions Grasset, 2002, p. 8

X guarda a lembrança da sua alcunha «Satanás», atribuída pelo seu ódio à religião,⁸⁸⁴ e de dois encontros marcantes, ainda na prisão de Charleston: o encontro com um outro recluso, Bimbi, que impressionou Malcolm pelo seu saber e a sua capacidade em discorrer sobre qualquer assunto cativando o seu auditório; o outro encontro, mais fundamental e que mudará decisivamente a vida de Malcolm, foi com o Islamismo, através do seu irmão Reginald, e, particularmente, com a «Nação do Islão», uma organização que se definia como social, religiosa, espiritual e apolítica, dirigida por negros americanos convertidos ao Islamismo, declaradamente racista contra aos brancos e proclamadora da acção violenta, se for necessária, na defesa contra a opressão social dos brancos.

Da fascinação por Bimbi, resultará que Malcolm decidirá voltar a estudar inscrevendo-se num curso de inglês por correspondência e lendo livros da biblioteca penitenciária.⁸⁸⁵ Mas será na prisão de Norfolk que Malcolm superará as maiores lacunas, progredindo na sua instrução: primeiro, frequentando a biblioteca como o fazia antes em Charleston e recopiando integralmente um dicionário de forma a enriquecer o seu vocabulário e a melhorar a sua escrita; depois, frequentando as aulas de professores de Havard e de Boston proporcionadas pela penitenciária para a reabilitação dos presos. Através de estudos paralelos de filosofia e de história, principalmente, da história dos negros, Malcolm ouvirá falar do Islamismo, religião para qual ele se converterá, quebrando pela primeira vez, «os muros da sua prisão interior».⁸⁸⁶

Em 1952, Malcolm sai da prisão para se comprometer de corpo e alma na Nação do Islão. Em Agosto de 1953, Malcolm inicia a sua actividade de assistente pastor em Detroit, acumulando, posteriormente, outras funções – direcção do templo nº7 de Nova Iorque (até Junho de 1954), fundação de outros templos em todo o país e defesa das posições da «Nação do Islão» em Universidades e em espaços mediáticos. Dotado de um inegável carisma, de um poder oratório pouco comum e de um sentido agudo pelo debate, rapidamente Malcolm torna-se a encarnação do movimento, o seu porta-voz e, em 1959, o seu enviado para África e para o Médio Oriente. A exposição mediática de Malcolm inspirou-lhe a criação de um jornal da «Nação do Islão», o *Muhammad Speaks*, o jornal mais difundido da comunidade negra americana.⁸⁸⁷

Testemunhando uma fé e fidelidade incondicional para com o seu mestre e mensageiro de Alá, Elijah Muhammad, Ministro principal da Nação do Islão, Malcolm rapidamente faz uma ascensão fulgurante no seio da Nação, afirmando-se como o guia e

⁸⁸⁴ Cf. GUÉRIN, Daniel – *op.cit.*, p. 8

⁸⁸⁵ Cf. STEIGER, Frank – *op.cit.*, p. 10

⁸⁸⁶ Cf. Ibid.

⁸⁸⁷ Cf. Ibidem. pp. 17-18

tribuno político mais importante da organização, contribuindo para a expansão do movimento e para que esta se tornasse um movimento de massas cada vez mais popular e poderoso, beneficiando assim de uma ressonância tanto nacional como mundial.⁸⁸⁸ Mas Malcolm verá novamente a sua vida dar uma reviravolta drástica: vítima de uma hostilidade generalizada por parte dos seus irmãos da «Nação do Islão», provavelmente devido à inveja face à popularidade de Malcolm e à relação de pai-filho que mantinha com Elijah Muhammad, e sentindo-se traído na sua fé e na sua confiança pelo seu próprio mestre, não apenas por este dar ouvidos às acusações levianas dos irmãos, mas sobretudo por ter descoberto o seu comportamento imoral e reprovável, nomeadamente a prática do adultério e do abuso sexual, Malcolm decide deixar a Nação e continuar sozinho a sua tarefa, criando uma nova organização, organização não racista, não violenta, sem contexto religioso e reivindicadora de activismo político na conquista dos direitos cívicos dos negros americanos – *Muslim Mosque, Inc.* Apesar de decepcionado com a «Nação de Islão», Malcolm rompeu com a organização quando percebeu que, muito provavelmente, não reintegraria a organização depois de ter sido afastado durante três meses por ter proferido um comentário infeliz sobre a morte de J. F. Kennedy, sugerindo que o assassinato do então Presidente devia ser interpretado como «justiça» uma vez que se tratava da violência espalhada pelo homem branco que regressava para a casa, para o seu lugar de origem – «*the chickens come home too roost*».⁸⁸⁹

A ruptura de Malcolm com a «Nação do Islão» abrirá portas para uma nova transformação espiritual, marcada por duas viagens à África, precisamente à Meca, lugar santo onde Malcolm quebrará, pela segunda vez, «os muros da sua prisão interior» ainda no seio do Islamismo. Esta nova transformação espiritual terá a sua influência política: enquanto a *Muslim Mosque, Inc.* tinha como finalidade oferecer uma base religiosa e a força espiritual necessária para afastar os vícios que corroíam a fibra moral das comunidades, Malcolm decidirá criar uma outra organização, paralela à esta, sem base religiosa e de alcance político e internacional, cuja função era promover a união de todos os Africanos (e não apenas dos Afro-Americanos), independentemente da sua confissão religiosa, e por isso, denominada de *Organization of Afro-American Unity*, na qual foram reunidos activistas e intelectuais negros. A criação desta última organização não significava um questionamento da sua fé uma vez que voltou uma segunda vez à Meca e que nunca deixou de estudar o Islamismo, mas apenas a necessidade de inscrever o seu movimento dos direitos cívicos e humanos numa dimensão internacional de forma a tentar encontrar a solução mais eficaz

⁸⁸⁸ Cf. Ibidem. p. 10; Cf. GUÉRIN, Daniel – *op.cit.*, pp. 7-8

⁸⁸⁹ Cf. STEIGER, Frank – *op.cit.*, p. 19

para os problemas dos negros afro-americanos, solidarizando-se e procurando, assim, ajuda juntos dos países africanos e asiáticos recentemente descolonizados ou em via de descolonização.⁸⁹⁰ Infelizmente, esta transformação de um homem mais maduro e espiritualmente regenerado não chegará a consolidar-se. Isolado no seu movimento devido às inúmeras viagens fora dos Estados-Unidos, conseqüente do carácter internacional do seu novo projecto, atormentado por problemas jurídicos,⁸⁹¹ por acusações de incitar a comunidade afro-americana à violência com armas de fogo, por ameaças de morte e tentativas de assassinato,⁸⁹² assim como de muitas dúvidas sobre a autoria dessas mesmas ameaças e tentativas, Malcolm acabará por ser assassinado durante uma reunião hebdomadária no dia 21 de Fevereiro de 1965, com a idade de trinta e nove anos.⁸⁹³

3.2. – Para uma Hermenêutica do Testemunho de Malcolm X

Segundo Paul Ricoeur, o discurso testemunhal dá que pensar e pede para ser interpretado por três razões: 1) pela dialéctica do sentido e do acontecimento que o atravessa; 2) pela actividade crítica que ele suscita; 3) pela dialéctica entre a testemunha e o testemunho. A primeira razão refere-se à relação existente entre a confissão e a narração uma vez que a manifestação do absoluto nas pessoas e nos actos é constantemente mediatizada pelos meios de significação disponíveis como a escrita ou meios anteriores à escrita. A segunda razão reenvia ao juízo e ao julgamento relativamente às manifestações do absoluto e, de certa forma, à qualidade do testemunho como manifestação e crise da aparência – recorrendo à metáfora processual, as obras e os sinais que a testemunha interpreta podem ser vistas como indícios (*«pièces à conviction»*) no processo do Absoluto. A terceira razão incide sobre o círculo que envolve testemunho e testemunha, manifestação e paixão e, portanto, o compromisso da testemunha até à morte na defesa de algo ou de alguém que o ultrapassa.

A hermenêutica do testemunho nasce com a crise das aparências iniciada pela manifestação do Absoluto e a conseqüente separação e extracção do falso no verdadeiro

⁸⁹⁰ Cf. Ibidem. p. 67

⁸⁹¹ A «Nação do Islão» reclamava a restituição da casa de Malcolm cedida pela organização, o único bem material que Malcolm possuía.

⁸⁹² Regista-se uma tentativa de envenenamento no Cairo, um incêndio provocado na sua casa por um cocktail Molotov.

⁸⁹³ Cf. GUÉRIN, Daniel – *op.cit.*, pp. 7-8; Cf. STEIGER, Frank – *op.cit.*, p. 39; Trinta e nove anos foi também a idade com a qual Martin Luther King morreu assassinado no dia 4 de Abril de 1968 em Memphis quando apoiava uma greve de trabalhadores do lixo e preparava uma campanha a favor dos mais pobres. Cf. MOLLA, Serge – “Préface”. In: STEIGER, Frank – *op.cit.*, p. 7; HALEY, Alex & MALCOLM X – *op.cit.*, p. 292

testemunho e do ídolo no sinal concedido pelo Absoluto.⁸⁹⁴ A hermenêutica do testemunho contribui para uma hermenêutica do divino e um aperfeiçoamento da criteriologia do divino exigindo a autenticidade e integridade moral do «olhar» da testemunha: a criteriologia do divino só se vai realizando e apurando-se a partir das qualidades captáveis do divino pela consciência da testemunha, consciência reflexiva cuja reflexão sobre si só se faz mediante a interpretação dos signos do divino na existência e na história, interpretação nunca esgotável, precisamente, devido ao carácter transreal, incoordenável, do divino que permanece e resiste à objectivação por parte da testemunha; pela via de uma manifestação de esvaziamento de si («*dépouillement de soi*»), o divino, inefável e «exilado» deste mundo, entra no mundo, deixando um excesso de virtude que torna a sua manifestação incomensurável relativamente a tudo o que concerne a ordem moral;⁸⁹⁵ mas o que possibilita a inscrição do divino na história e na existência da testemunha é o Absoluto, sendo Este o incondicionado do pensamento, isto é, a condição do que é em si e para si, assim como a condição da experiência do divino (doação) e do testemunho na história.⁸⁹⁶

Vimos, anteriormente, que o testemunho é, antes de mais, uma narrativa autobiograficamente certificada de um acontecimento passado, quer esta narrativa tenha sido efectuada em circunstâncias formais, quer tenha sido efectuada em circunstâncias informais.⁸⁹⁷ Se no âmbito da historiografia e do jurídico, o acontecimento testemunhado é um acontecimento de relevante importância (histórica ou jurídica), no âmbito das ciências

⁸⁹⁴ Na senda de Jean Nabert, Paul Ricoeur distingue e, de certa forma, opõe a hermenêutica do testemunho do saber absoluto considerando que a primeira lida com a contingência e o relativismo. É mais correcto dizer que a hermenêutica do testemunho é absoluta-relativa: absoluta como a afirmação originária na procura de um sinal e como a manifestação deste mesmo sinal; relativa como a criteriologia do divino para a consciência filosófica e o processo dos ídolos na consciência histórica. À luz da hermenêutica do testemunho, o saber absoluto torna-se impossível por três razões: pela impossibilidade de fixar, num sistema fechado, uma criteriologia do divino que evolui conforme os sinais históricos e, por isso, nunca terminada; pela impossibilidade da consciência totalizar os sinais; a impossibilidade de identificar a reflexão absoluta e o testemunho absoluto uma vez que existe um espaço invencível, nunca preenchido, entre, por um lado, a reflexão, a razão e a filosofia e, por outro lado, o acontecimento histórico dos sinais, a fé e religião. Cf. RICOEUR, Paul – “L’Herméneutique du Témoignage”. In: *Lectures 3...* pp. 130-137

⁸⁹⁵ «Incoordenável» significa que não pode ser acorrentado a nenhuma natureza dada. Cf. NABERT, Jean – *Le Désir de Dieu*. Paris: Les Éditions du Cerf, La Nuit Surveillée, 1996, pp. 223-229. Afirmar o carácter incoordenável do divino é dar conta de uma dimensão do mal que permanece injustificável apesar do desejo de justificação da testemunha. Cf. CAPELLE, Philippe – *op.cit.* p. 43

⁸⁹⁶ A acção de Deus funda o divino reconhecível pela consciência particular. Cf. NABERT, Jean – *L’Expérience Intérieure de la Liberté et autres essais de philosophie morale*. Paris: PUF, 1994, pp. 413-414. O divino é o equivalente do absoluto ao nível das concepções e das acções da consciência; ele é, portanto, o conjunto de qualidades através das quais nos aproximamos do absoluto, considerado na absolutidade (*absoluité*) do seu acto, ou captamos a expressão e a simbolização nos seus actos ou virtudes. Cf. NABERT, Jean – *Le Désir de Dieu*. *op.cit.* p. 231. A hermenêutica do divino pretende decifrar o Absoluto através das características do divino e investigando as diversas experiências subjectivas que se referem (e verificam) a afirmação do Absoluto. Cf. CAPELLE, Philippe – *op.cit.*, pp. 38-40

⁸⁹⁷ Cf. DULONG, Renaud – *op.cit.*, p. 43; Cf. RICOEUR, Paul – “1. Phase documentaire: la mémoire archivée (Deuxième Partie. Histoire et Épistémologie)”. In: *La Mémoire, l’Histoire, l’Oubli*. *op.cit.* pp. 203-204

religiosas, o acontecimento atestado pela testemunha é a experiência do Invisível ou da Alteza.⁸⁹⁸ No estudo do religioso, a testemunha mais do que aquela pessoa que testemunha oralmente ou por escrito; é sobretudo aquele que testemunha através da acção atestando, na exterioridade, a interioridade do homem, a sua convicção, a sua fé, sustentada pelo absoluto, quer na alegria, quer no sofrimento e na morte – «rendre témoignage».⁸⁹⁹ A resistência ao sofrimento, a capacidade de enfrentar o mal e a morte não prova a veracidade da atestação mas apenas mede a força da ligação e a integridade da fé, da convicção e do compromisso da testemunha diante da contestação, reforçando, assim, a modalidade extraordinária que é o mártir justo na vida moral e ética – testemunho do sofrimento.⁹⁰⁰ A coragem, virtude associada ao testemunho, está na força de «fazer acontecer» face à adversidade mental e moral e às forças do mal;⁹⁰¹ está ainda na afirmação das convicções mesmo pagando o preço da incompreensão, do ódio e do insulto.⁹⁰² Ironicamente, a dimensão martiriológica do testemunho afirma mais a vida do que a morte: é com a provação do martírio que o testemunho, enquanto acontecimento e narrativa, inicia, autoriza, funda e mantém a tradição de uma comunidade atestadora.⁹⁰³ Ora, se a origem etimológica da palavra «testemunho» reenvia à palavra «mártir» («*martus*»), sugerindo a impossibilidade de falar do testemunho sem a prova do martírio, isto não significa que devemos ver o testemunho só onde a testemunha se sujeita ao derramar do seu sangue: por um lado, porque o facto da testemunha ser capaz de enfrentar a adversidade até à sua própria aniquilação não significa que ela deseja ou procura o seu sacrifício; este é sempre pressentido pela testemunha como angustiante, aflitivo, atemorizante; o sacrifício infligido à testemunha deve ser visto como o obstáculo inultrapassável assumido e aceite por aquele que se prepara a ser mártir como um sinal para o Absoluto do reconhecimento de um sentido que excede a sua própria subjectividade;⁹⁰⁴ por outro lado, numa cultura que foi,

⁸⁹⁸ Cf. PIERRON, Jean-Philippe – *op.cit.*, p. 155

⁸⁹⁹ Cf. RICOEUR, Paul – “L’Herméneutique du Témoignage”. In: *Lectures 3...* *op.cit.* p. 115

⁹⁰⁰ Para Paul Ricoeur, é a força do engajamento que faz a diferença entre o falso testemunho e o testemunho verídico. Cf. *Ibidem.* p. 115

⁹⁰¹ Cf. VERGELY, Bertrand – “Entretien II”. In: FOURNIER, Anne Christine (Entretiens) – *Regards sur notre monde*. Nanterre: Fleurus-Mame, 2012, p. 85

⁹⁰² Cf. MORIN, Edgar – “Entretien III”. In: FOURNIER, Anne Christine (Entretiens) – *Regards sur notre monde*. Nanterre: Fleurus-Mame, 2012, p. 117

⁹⁰³ Cf. PIERRON, Jean-Philippe – *op.cit.*, pp. 155-157; Cf. *Ibidem.* pp. 224-229; O mártir faz autoridade (não autoritária) no sentido de fazer crescer, de edificar (trazer à piedade/construir). Cf. *Ibidem.* p. 240. Jean-Philippe Pierron cita Denis Diderot para ilustrar o espírito do mártir cujo sofrimento não deve ser confundido com a aceitação do sacrifício: *Le vrai martyr attend la mort; l'enthousiaste y court!* Cf. *Ibidem.* p. 230; Cf. RICOEUR, Paul – “L’Herméneutique du Témoignage”. In: *Lectures 3...* *op.cit.* p. 114

⁹⁰⁴ Cf. PIERRON, Jean-Philippe – *op.cit.*, pp. 249-258; O reconhecimento por parte da testemunha prende-se à ideia de testemunhar devido a gratidão de que se é devedor relativamente a alguém por algo ou por uma acção (reconhecimento-gratidão; reconhecimento-admissão). Cf. RICOEUR, Paul – “Introduction”. In: *Parcours de la Reconnaissance. Trois Études*. Paris: Éditions Stock, 2004, p. 27

progressivamente, revelando e inviabilizando os mecanismos sacrificiais que mantêm as sociedades, principalmente com a edificação da Bíblia, a dimensão martiriológica do testemunho deve ser superada e banida, junto com a violência sacrificial. O recuo da violência sacrificial seria indissociável de um recuo do testemunho na sua dimensão martiriológica. E o recuo da dimensão martiriológica do testemunho na cultura atenuaria o seu drama tanto na sua origem como no seu destino: estaríamos diante de um arrepiar da lógica do sagrado (domínio ou violência) mediante a lógica de Cristo. Entendemos por «lógica de Cristo», o “logos que não condena, que insiste na filiação comum, na aliança, e que aponta para o testemunho da não violência como valor a realizar universalmente e como meio de desmascarar, por contraste, o fundo violento da história e da civilização humana”.⁹⁰⁵ Por outras palavras: Deus não precisa de «cordeiros» para mudar o curso da história; a colectividade é que precisa de carne mortificada para, nela, perceber um vestígio de um ultra-visível, percepção cujo preço é mais um afastamento do que uma aproximação do religioso.

Entre a testemunha ocular da historiografia, do direito e da psicologia, e a testemunha de fé das ciências da religião, existe uma ruptura e uma continuidade: por um lado, à testemunha ocular cabe apenas a posição indirecta ou secundária relativamente ao seu testemunho, secundarização preparada pela dimensão ética da atestação, isto é, a constatação da acção, da obra, como um «sinal» da infinita exigência de integridade moral reivindicada pela testemunha, animada pela espiritualidade, pela confissão e proclamação da fé – «Eu acredito»; digamos que a acção dos homens (obras, realizações e feitos) torna visível o Absoluto (o Bem, a Verdade e a Justiça Absoluta) e, portanto, a sua «figuração»;⁹⁰⁶ por outro lado, constatamos na Bíblia uma mudança de estatuto do testemunho, o qual se depreende do visível, da objectividade da prova («*preuve*»), da consciência auto-constituente, do presente, para realçar o invisível, a subjectividade da provação («*épreuve*»), a dependência na autonomia e o futuro, abraçando uma dimensão martiriológica e profética.⁹⁰⁷

A dimensão martiriológica e profética, embora a segunda seja anterior à primeira na tradição judaica, estão intimamente ligadas se considerarmos que o justo perseguido é também o profeta ofendido e, por vezes, abatido – o profeta profetiza contra... e é profeta

⁹⁰⁵ Cf. SUMARES, Manuel – *op.cit.*, p. 80

⁹⁰⁶ A obra é o meio, o instrumento, pela qual uma afirmação criadora testemunha de si no mundo. Mas a obra é também o colocar em obra do desejo; é aquilo que dá forma (corpo, espessura, visibilidade, legibilidade) ao nosso esforço e desejo; é daquilo que nós somos e, portanto, a verificação prática do nosso enraizamento com a afirmação originária. Cf. RICOEUR, Paul – “Postface”. In: CAPELLE, Philippe (éd.) – *Jean Nabert et la Question du Divin*. *op.cit.* pp. 146-147

⁹⁰⁷ Cf. PIERRON, Jean-Philippe – *op.cit.*, pp. 194-220

para a vida e para morte.⁹⁰⁸ A dimensão martiriológica reenvia ainda aos evangelhos, designadamente ao processo (jurídico, cósmico e histórico) feito à Jesus por falso testemunho. Na leitura de Paul Ricoeur, Cristo é a «testemunha por excelência» porque ele suscita a «crise» na sua comunidade e no mundo: ele instaura o julgamento das obras más do mundo dominado por «Satanás» espelhando a sua condição de acusado (terrestre) e a sua condição de Juiz final e de «Luz» (celeste e escatológico).⁹⁰⁹ Afirmar que Jesus Cristo é a testemunha por excelência é defini-lo como «testemunha de fé» que, por sua vez engloba e supera a testemunha ocular, a testemunha de confissão e da proclamação, a testemunha jurídica, a testemunha do sofrimento e a testemunha fiel. Importa ainda sublinhar que, à medida que o testemunho se desloca do visível para o invisível, da exterioridade para a interioridade, do pólo ocular para o pólo da fé, a visão perde terreno relativamente ao ouvir («l'ouï»), inscrevendo o testemunho, para além do profetismo, na proclamação, na divulgação e na propagação – *la foi vient de l'ouï*.⁹¹⁰

Dizemos, assim, que o testemunho é assimetria, desprendimento, dom, figuração e transfiguração e propagação: a figuração imanente do Absoluto, imaginada pela testemunha através dos sinais que o Absoluto dá de si mesmo, sinais por sua vez concedidos através da existência e da história, operam, na interioridade da testemunha, um movimento de desprendimento do Eu e uma necessidade de uma transfiguração do mundo através da acção, da obra e da sua propagação, acção sustentada por essa mesma Alteridade radical. A testemunha é vestígio, passador, mediador não definitivo, interpretante-tradutor, figuração não totalizante de «algo» que o excede e o ultrapassa. Em última análise, o testemunho opera uma conversão do olhar necessária à compreensão do acontecimento de Cristo.⁹¹¹ Na

⁹⁰⁸ Cf. RICOEUR, Paul – “L’Herméneutique du Témoignage”. In: *Lectures 3...* op.cit. pp. 117

⁹⁰⁹ Cf. Ibidem. pp. 124-125

⁹¹⁰ Ibidem. pp. 121-123. Segundo Phillip Blond, só o Cristianismo pode dar conta da relação visibilidade-invisibilidade e realidade-ideal, sem abolir um dos dois pólos; isto porque a narrativa cristã descreve o mundo, não como um nada ou como algo auto-suficiente, mas antes como um verdadeiro testemunho no qual a expressão de amor de Deus reflecte-se no dom que Deus faz do ideal à realidade de forma a que transformemos esta no «ideal». Cf. PABST, Adrian – “Chapitre 2. Les tournants linguistique, phénoménologique et doxologique de la théologie (La théologie de John Milbank et *Radical orthodoxy*)”. In: PABST, Adrian & VERNARD, Olivier-Thomas – *Radical Orthodoxy*. Genève: Ad. Solem Éditions. S. A., p. 62

⁹¹¹ Jean-Philippe Pierron constata uma evolução do estatuto do testemunho na Bíblia no sentido do um aprofundamento da sua compreensão e alcance: se o evangelho de São Lucas parece estar preso à dimensão histórica do testemunho e à noção de testemunha ocular, no evangelho de São João predomina a dimensão do absoluto e a testemunha de fé. Para São Lucas, o testemunho é um documento a partir do qual se restabelece a verdade. Para São João, a testemunha (ocular) por excelência é Jesus Cristo sendo também a testemunha de fé e a «testemunha fiel»; o testemunho é a afirmação que o Verbo se fez carne e que a testemunha é a «palavra viva»; a palavra dada pela testemunha é palavra que faz «ver» uma vez que «figura». A encarnação dá consistência histórica à Verdade atestada, ao Absoluto. Paul Ricoeur insiste no facto de que tanto em São Lucas como em São João, a testemunha ocular é aquela que assiste à algo que escapa à visão como os milagres ou a aparição de Jesus Cristo depois da ressurreição. Para Ricoeur, é, sobretudo, com São Paulo, que o testemunho ocular progressivamente se transforma em testemunha de fé, evolução fruto de uma ampliação ou extensão da noção de visão para aquilo que é improvável presenciar. Embora São João tenha

tradição cristã, o testemunho passa a ser indissociável da Revelação e da Encarnação criando, assim, «espaço», na história, para o absoluto e, na cultura, para o Cristo.⁹¹²

Ao reivindicar a presença ou a passagem da alteridade radical na sua existência, até à afectação da sua identidade, a testemunha faz-se «testemunha do absoluto». No Cristianismo, a Encarnação é o arquétipo de todo o testemunho tomado como carne que se fez Verbo. No Islamismo, a profissão de fé é designada por «*shahâdat*» e a testemunha por «*sâhid*». Portanto, se há algo que o testemunho assume plenamente, quer seja numa dimensão religiosa ou numa dimensão mais confinada à ética, é a abertura da testemunha a algo para além de si mesmo, geralmente experimentado como uma «ferida do mundo» que, em última análise, revela-se uma ferida do Absoluto. O aspecto revolucionário do testemunho de fé é a passagem da condição de depositário, de sobrevivente comprometido, para a condição de «enviado», de testemunha do absoluto independentemente da vontade pessoal («*malgré moi*»).⁹¹³ Emergido na história, o absoluto faz-se história e o testemunho de fé pretende ser trans-histórico, isto é, perdurar no tempo através das sucessivas gerações, apelando cada época à sua (re-)interpretação.⁹¹⁴

Retomando o testemunho na sua qualidade de texto, assinalamos a sua propensão para a conciliação e a sobreposição de diversos estilos de escrita: 1) uma dimensão emocionalmente auto-implicativa, resultante do grande envolvimento da testemunha com o acontecimento trágico, auto-implicação ou falta de distanciamento que antecede a necessidade da inscrição, do vestígio, da impressão, da escrita e a auto-designação da testemunha; 2) uma dimensão existencial, reflexiva, filosófica, que se manifesta no pensamento interrogante que suscita e acompanha o discurso testemunhal, pensamento correlativo da experiência do mal e do sofrimento causado a si e a terceiros e que mobiliza o processo identitário e criativo do luto – auto-criação; 3) e por fim, uma dimensão mais descritiva,

sido testemunha da aparição de Jesus Cristo, ele não é contemporâneo de Cristo quando prega os evangelhos, facto que faz dele mais uma testemunha de fé do que uma testemunha ocular. A designação de testemunha que melhor convém à João Batista é a de «testemunho da luz», designação mais teológica do que histórica; ele recebe o sinal de que Jesus é o Cristo, a testemunha fiel do testemunho de luz. Cf. PIERRON, Jean-Philippe – *op.cit.*, pp. 194-220; Cf. Ibidem. pp. 224; Cf. RICOEUR, Paul – “L’Herméneutique du Témoignage”. In: *Lectures 3...* *op.cit.* pp. 120-122

⁹¹² Cf. PIERRON, Jean-Philippe – *op.cit.*, pp. 195-198. A Encarnação deve ser entendida não apenas como a criação de “um ser humano arquétipo agradando completamente a Deus” mas como “intento do poder divino em realizar o Homem ao permitir que este seja acomodado à natureza simultaneamente divina e humana de Cristo”. SUMARES, Manuel – “Capítulo 3. *Adaequatio Mentis et Vitae*. Sobre a Experiência Religiosa. (5. Religiosidade, Linguagens e Bio-Grafias)”. In: SUMARES, Manuel; CATALÃO, Helena B. e VALINHO, Pedro G. (Org.) – *Religiosidade: O Seu Carácter Irreprimível. Perspectivas Contemporâneas*. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia de Braga U.C.P, 2010, p. 277

⁹¹³ Cf. Ibidem. pp. 156-174; Cf. PIERRON, Jean-Philippe – *op.cit.*, p. 116

⁹¹⁴ São Paulo pode ser considerado como uma testemunha autêntica, não como testemunha contemporânea de Cristo e, assim, testemunha ocular, mas antes testemunha de fé, atestando que Jesus é o Cristo. Cf. PIERRON, Jean-Philippe – *op.cit.*, p. 163

mais distanciada, onde predomina a transmissão de dados e, com isso, a postura fria, neutra, imparcial, da testemunha, necessária à desmistificação do acontecimento experimentado como extraordinário. Se a primeira e a segunda dimensão do testemunho nos reenviam à função comunitária, ético-política do testemunho, quer através da resistência ou do engajamento numa determinada ideologia, a última noção de testemunho remete-nos para o aspecto ocular, judicial, meramente processual.⁹¹⁵ É precisamente a dimensão processual ou judicial do testemunho, dimensão ainda sacrificial mas já tentativa de distância mediante a ofensa, que somos capazes de reconhecer o discurso

⁹¹⁵ O discurso testemunhal parece próximo da narrativa bíblica, precisamente por integrar três estilos de linguagem diferentes, estilos constitutivos da cultura ocidental. Northrop Frye sublinha esta particularidade da escrita bíblica: nela podemos ver a linguagem metafórica ou poética (hieroglífica), a linguagem metonímica ou alegórica (hierática, dialéctica, existencial) e a linguagem científica ou descritiva (demótica), correlativas de três idades históricas, precisamente a idade mítica (ou dos deuses), a idade heróica (ou da aristocracia), a idade do povo. A linguagem hieroglífica caracteriza-se pela falta de clareza na distinção dos pólos sujeito-objecto, ambos aparecendo como que ligados por um poder ou uma energia comum; nesta mundividência, o sujeito percebe-se como indissociável do cosmos podendo ambos influírem-se mutuamente; a palavra aparece cheia de poder perante a realidade e, eventualmente, quem souber o nome de um deus ou de um espírito adquire um certo poder sobre ele; igualmente, a atribuição de um nome a uma pessoa, a uma coisa, ou a um lugar, afecta de um poder positivo ou negativo essa pessoa, coisa ou lugar; a linguagem hieroglífica é a linguagem da magia, da encantação, dos feitiços, de fórmulas eficazes, isto é, de um domínio da linguagem que pode ter repercussões na ordem da natureza. Nesta fase da linguagem, ideias como alma, espírito, tempo, coragem, emoção aparecem solidamente incrementadas em metáforas físicas, em objectos específicos e em processos corporais. Nesta fase, a concepção central unificadora do pensamento e da imaginação é a de uma pluralidade de deuses ou o espírito de uma natureza pessoal. A abstração verbal só aparece com a linguagem hierática, linguagem produzida por uma elite intelectual e que se tornará culturalmente dominante relativamente à linguagem hieroglífica. Se há algo de mágico nesta última concepção da linguagem, ela reside na sequência, no arranjo mais linear das palavras e no argumento (silogismo). Na linguagem hierática, as palavras exteriorizam, «substituem» (posto no lugar daquilo), ideias e sentimentos de uma realidade individual e interior relativamente à exterioridade, à natureza; tornando-se mais individualizada, a linguagem proporciona uma clara separação entre sujeito e objecto assim como a distinção entre as operações intelectuais do espírito e as operações afectivas; surgem ainda formas de pensar mais correctas do que outras e o exercício do pensamento indica a existência de uma ordem transcendente com a qual podemos comunicar, precisamente através da reflexão; a linguagem metonímica é analógica, imitação verbal da realidade exterior, transmissível numa linguagem directa e contemporânea da prosa contínua. Nesta fase, a concepção central unificadora do pensamento é um «Deus» monoteísta, uma realidade transcendente (o Bem em Platão ou Motor imóvel em Aristóteles), ou um ser perfeito da qual decorre a analogia verbal; o critério de verdade está ligado à coerência interna do raciocínio. A linguagem descritiva serve para descrever um mundo exterior, uma ordem natural objectiva; para além de assumir a dicotomia sujeito/objecto, a reflexão deixa-se guiar pelos sentidos e as palavras aparecem como servomecanismos da reflexão; os processos dedutivos deixam-se ultrapassar pelos processos indutivos e o critério de verdade está ligado à fonte exterior da descrição. Reina, portanto, na linguagem descritiva, a comparação: uma estrutura verbal verdadeira é uma estrutura que é igual ao que descreve; esta fase põe em questão certos pressupostos da linguagem metonímica, designadamente a perspectiva de uma ordem transcendente e a própria metafísica, considerando que todas as questões religiosas estão desprovidas de sentido; esta fase assemelha-se a fase metafórica uma vez que estabelece uma relação directa entre a ordem na natureza e a ordem da palavra mas difere mantendo uma nítida separação entre o sujeito e o mundo exterior, entre o observador e o observado, apartando o ilusório do real, pretendendo, assim, ser desmistificadora. Nesta última fase, o critério da realidade é fonte da experiência sensorial na ordem da natureza na qual não cabe mais nem Deus, nem deuses. Se a Bíblia é, em larga medida, composta da linguagem hieroglífica e contemporânea da fase inicial da linguagem metonímica (distinção da poética e da dialéctica), ela não se enquadra em nenhum destes duas formas de escrita. A Bíblia não é exclusivamente poética, nem apresenta raciocínios, analogias ou grandes abstrações próprios da fase hierática e a presença da linguagem descritiva na Bíblia é acidental; o idioma da Bíblia é a oratória ao mais alto nível e, por isso, é proclamação (*kerygme*), recorrendo fundamentalmente à metáfora e ao compromisso. A Bíblia é veículo da Revelação. Cf. FRYE, Northrop – *op.cit.*, pp. 21-73

testemunhal segundo Paul Ricoeur e, assim distingui-lo de outros discursos, designadamente, o autobiográfico, o informativo, o fictício e, sobretudo, o de perseguição. Importa ainda sublinhar que a dimensão processual ou jurídica do testemunho reenvia, por um lado, à dimensão confessional, e, por outro lado, a uma dimensão apocalíptica: a dimensão confessional reenvia à contestação de Deus reivindicando o direito a ser o único e verdadeiro Deus;⁹¹⁶ a dimensão apocalíptica reenvia ao ego que se deixa submergir pela criatividade «humana», criatividade que comporta a qualidade de «recriação», de recuperação de algo com significação humana, apesar da alienação da natureza.⁹¹⁷

⁹¹⁶ Cf. RICOEUR, Paul – “L’Herméneutique du Témoignage”. In: *Lectures 3...* op.cit. p. 117

⁹¹⁷ Northrop Frye considera a Bíblia como um mito gigantesco, uma narrativa que se estende na totalidade do tempo, desde a criação até ao apocalipse, mito unificado por um conjunto de imagens recorrentes das quais surgem uma rede de metáforas todas elas remissivas ao corpo do Messias. Cf. FRYE, Northrop – *op.cit.*, p. 300. O autor identifica as sete principais fases constitutivas da Bíblia, fases em que cada uma oferece uma perspectiva mais profunda e mais larga sobre a anterior, sendo cada fase ainda um tipo daquela que se segue e o antitipo daquela que a precede. As setes fases identificadas são a criação, a revolução (ou êxodo), a lei, a sabedoria, a profecia, o evangelho e o apocalipse. A Génese narra uma criação artificial feita por um Deus, criação perfeita, enquanto irrupção, chegada súbita (metáfora do despertar) pelo intermédio de uma palavra articulada, da percepção consciente, da luz e da estabilidade, procedendo, no entanto, a várias racionalizações: a masculinidade de Deus racionaliza o *ethos* de uma sociedade patriarcal dominado por homens e opera um corte com uma concepção contínua do tempo; o facto da criação durar seis dias racionaliza a lei do *sabbat*; a morte, que surge com a queda, racionaliza o sentimento primitivo de que ela é algo de não natural e, portanto, requer a responsabilidade de alguém. Para estabelecer uma diferença entre a criação perfeita de Deus e este mundo, onde existe pecado, morte e sofrimento, é preciso introduzir o mito da queda. No momento da queda, o homem adquire a experiência sexual e, ligado a esta, o conhecimento do bem e do mal, adquire ainda a lei e, portanto, passa a levar uma vida sujeita ao processo e ao julgamento com acusadores e defensores – Jesus aparece como defensor, opondo-se a Satanás, o acusador. O mito da criação e da queda sugerem ainda a ideia de um Deus *omnivoyant*, observador, vigilante e potencialmente hostil. Todavia, a acção de criar significa criar uma unidade a partir de um plano, com o cuidado do artesão para o qual cada detalhe tem uma função e uma relação particular com o todo – metáfora da integração. Pois, o poder criador do homem consiste na capacidade de recriação: uma transformação do caos no interior da experiência da natureza. Cf. FRYE, Northrop – *op.cit.*, pp. 162-171. A Revolução coincide com a libertação de Israel por Moisés sob o mandamento de Deus. Dá-se portanto uma revelação histórica porque associada ao começo da História de Israel. Nesta fase da Bíblia, nota-se uma nítida demarcação entre os falsos deuses e o verdadeiro Deus, sendo impossível uma conciliação entre religiões. O que desejava o Judaísmo e o Cristianismo era o reconhecimento final dos justos e a redução dos injustos à impotência. A metáfora predominante na relação de Deus com o homem é a metáfora do ouvido na medida em que Deus fala e nunca é visto. Cf. *Ibidem.* pp. 171-176. Depois do êxodo, nasce na comunidade o sentimento de estar implicado nas suas próprias leis, costumes e instituições e de serem um povo distinto. Existem dois aspectos da lei: as obrigações para com a sociedade e a observação pelos homens de processos repetitivos da natureza. A Bíblia identifica a lei moral e a lei natural uma vez que a ordem natural e a ordem moral são ambas dirigidas por Deus. Com um deus pessoal e Todo-poderoso, distinguimos um acontecimento natural de um milagre devido a sua raridade. Existe assim, na lei natural, um mandamento e uma obediência. Cf. *Ibidem.* pp. 177-180; A Profecia é a individualização do movimento revolucionário e direcciona para o futuro. O profeta da mensagem autêntica é o homem da mensagem impopular. Pois Jesus imaginava a tradição profética como uma tradição de mártir e, por isso, possuíam uma autoridade superior a dos grandes padres e escribas. Os profetas eram frequentemente conselheiros de príncipes, sendo por vezes os seus conselhos rejeitados. Podemos imaginar os profetas como homens que possuíam um canal de comunicação aberto entre o consciente e o inconsciente, podendo assim prever o futuro, principalmente a restauração de Israel, no contexto bíblico. Cf. *Ibidem.* pp. 186-190. Se o Profeta bíblico fala em nome de Deus, enquanto figura visível e órgão de uma mensagem divina, esta última parece muitas vezes impor-se contra a vontade do profeta. Cf. ATLER, Robert – *L’Art du Récit Biblique*. Bruxelles: Éditions Lessius, 1999, p.214. A Bíblia previna-nos da existência dos falsos testemunhos. Segundo Paul, os profetas autênticos controlam os seus poderes extáticos e, segundo João, os espíritos que não confessem a sua fé cristão são demónios. Todavia, a profecia, na Bíblia, é uma visão global da situação humana desde a criação até a libertação, visão que delimita a imaginação

À semelhança da Bíblia, o testemunho apresenta uma dimensão de «auto-(re-)criação».⁹¹⁸ Esta «capacidade de auto-(re-)criação», inerente à escrita bíblica e à escrita testemunhal – entendida como operação do Espírito Santo –, é indissociável de uma certa sensibilidade mental ou intelectual na qual coabitam a fé e a dúvida no processo de rompimento com o estado de *méconnaissance*, de desmitificação das ilusões perseguidores (satanismo), oriundas da falta de vitalidade (fixidez) da interpretação da lei e da moral (sabedoria), ilusões que envenenam a consciência humana e provocam vítimas injustamente castigadas; consequentemente, o testemunho aparece como potencial desmistificador e com uma postura «anti-idolatra»; pois, à semelhança da Bíblia, o testemunho pretende reposicionar os homens mediante os poderes exteriores por eles mesmo projectados, esses deuses ou demónios aos quais eles se subjugam; o homem só se pode libertar desses mesmos deuses voltando-se para o mundo humano, o mundo da palavra.⁹¹⁹ Um outro aspecto da escrita bíblica e da escrita testemunhal é a abertura da consciência humana a duas experiências do tempo, designadamente, um presente que encontra a sua significação no futuro (Antigo e Novo Testamento), perceptível por retrospecção, e um presente à volta do qual gravitam o passado e o futuro (evangelho e apocalipse);⁹²⁰ se a primeira concepção do presente é experimentada pelo homem que, ao longo da sua existência, vai reinterpretando-se, reposicionando-se perante a vida e, de certa forma, discernida no

criadora. A Profecia incorpora e alarga a perspectiva da sabedoria. O profeta vê o homem num estado de alienação causado pela sua própria distracção, um filho pródigo, um homem desligado da sua identidade, passada, mas recuperável no futuro. Cf. FRYE, Northrop – *op.cit.*, pp. 186-190. O Evangelho constitui uma intensificação da visão profética e apresenta dois níveis: um deles refere-se ao presente e, outro, ao um nível superior. Este último representa simultaneamente a identidade original simbolizada pelo jardim de Éden e a identidade última simbolizada pelo regresso as coisas depois do «Dia do Senhor» e da restauração de Israel. Isto porque o ensinamento de Jesus é sobretudo a ideia de um reino espiritual presente que contem as imagens do nível superior, nível superior no qual Jesus é imaginado vivo e, simultaneamente, no meio de nós. Jesus fala do Reino de Deus como de um mistério, um segredo comunicado aos seus discípulos, segredo comunicado sob forma de metáforas cuja incompreensão de alguns revelam a sua incapacidade de penetrar no Reino de Deus. Cf. Ibidem. pp.190-187. Na fase apocalíptica, Frye detecta dois níveis de aproximação: por trás da visão panorâmica – maravilhas invertidas colocadas num próximo futuro, antes do fim dos tempos; a restauração da árvore e da água da vida (os dois elementos da criação original); uma projecção do conhecimento do bem e do mal subjectiva, conhecimento adquirido antes da queda, interior à lei, limitado por um julgamento final em que os justos vão para o céu e os pecadores vão para o inferno segundo os argumentos de defesa e de acusação – delinea-se um outro apocalipse que sugere uma ressurreição ou de uma metamorfose para cima, para um novo começo que se torna presente. A visão legalizada de provas (*épreuves*), de processos e de julgamentos desemboca numa segunda vida. O apocalipse constitui, assim, o fim da Bíblia mas um fim significativamente aberto. Cf. Ibidem. pp.199-200.

⁹¹⁸ Cf. Ibidem. p. 301.

⁹¹⁹ Cf. Ibidem. p. 307; *Ce que la Bible condamne, c'est seulement ce qu'elle appelle idolâtrie: on peut avoir le sentiment du numen, de la présence divine, dans la nature, ou par elle, mais on ne doit pas le lui attribuer. Cela place l'homme sous l'emprise d'une puissance extérieure et, comme il l'a projetée hors de lui-même, cela veut dire qu'il s'y asservit. La nature a été créée en meme temps que l'homme et il n'y a pas de dieux: en elle: les dieux qu'on y a rencontrés sont tous des démons et, pour connaître Dieu, l'homme doit se tourner d'abord vers le monde humain, le monde de la parole.* Ibidem. pp. 118-119;

⁹²⁰ Cf. Ibidem. p. 300

decorrer da História, a segunda concepção é própria do acto ou processo de criação através da escrita testemunhal.

A autobiografia de Malcolm X constitui um testemunho uma vez que conseguimos identificar as características que reenviam à semântica do testemunho desenvolvida por Paul Ricœur. As características (ou critérios) da narrativa testemunhal são a quasi-empiricidade, a situação de julgamento (ou processual, ou judicial) e a situação de mártir. Passamos, assim, por entender por narrativa testemunhal, a narrativa cujo testemunho abarca a dimensão ocular e a dimensão confessional sendo a segunda integradora e predominante em relação à primeira (testemunho-confissão).

A dimensão quasi-empírica do testemunho reenvia à dimensão ocular da testemunha e do testemunho: a testemunha ocular é a pessoa que, tendo visto e ouvido, relata o acontecimento e o testemunho ocular é o relatório sobre aquilo que se viu e se ouviu; o testemunho é, neste sentido, a narrativa da transposição das coisas vistas para as coisas ditas. Nesta transposição do vivido para o contado, intervém a capacidade imaginativa dos actores, precisamente na compreensão do acontecimento que requer, aquando do refazer discursivo, uma transfiguração da realidade, portadora de sentido. A dimensão meramente ocular do testemunho implica já uma relação dual ou comunicacional e de julgamento: situação dual ou comunicacional, uma vez que alguém testemunha e alguém recebe o testemunho; situação de julgamento, uma vez que se trata de uma constatação feita ou de informações reportadas por alguém que podem ser julgadas e que apelam à adesão e à crença do destinatário. A este nível, o testemunho é também uma opinião sobre uma sequência de acontecimentos, sobre o encadeamento de uma acção, os seus motivos, o carácter de uma pessoa; é, desde já, uma opinião formada sobre o sentido do acontecimento testemunhado.⁹²¹

A dimensão quasi-jurídica (processual ou judicial) do testemunho, já latente no testemunho ocular, tem a ver com o facto do testemunho, por um lado, apelar à crença, à convicção do destinatário e, assim, convencê-lo da ocorrência extraordinária e, por outro

⁹²¹ Cf. RICOEUR, Paul – “L’Herméneutique du Témoignage”. In: *Lectures 3...* op.cit. pp. 108-109. Se, como todo o discurso, o testemunho destina-se a ser comunicado – precisamente por reenviar a uma acção («l’intenté»), um sentido e um referente – existe, paradoxalmente, na sua comunicabilidade, uma transgressão no sentido do ultrapassar um limite, uma distância não ultrapassável: a transgressão da incomunicabilidade monádica. De certo modo, o discurso é a incomunicabilidade ultrapassada. Aquilo que é comunicável no discurso são três aspectos: o seu «semantismo», resultante, em parte, de determinações contextuais através das quais a polissemia de palavras e expressões é reduzido, cada sentido pretendendo uma univocidade; o conjunto projectado de referências não-ostensivas; a sua logicidade que, exteriorizando o acontecimento, coloca o discurso fora de si mesmo e o abre a um outro locutor; a sua força (asserção, ordem ou promessa). Cf. RICOEUR, Paul – *Discours et Communicabilité*. Paris: Éditions de l’Herne, Cahiers, 2005, pp. 7-37. As referências não-ostensivas do texto (discurso escrito) reenvia às propostas de mundo, aos modos possíveis de estar no mundo, abertas e desvendadas pelo próprio texto. Cf. Ibidem. p. 42

lado, destinar-se a ser um elemento retórico de persuasão ou de argumentação para a defesa de uma versão dos acontecimentos, de uma tese, ou a defesa e/ou acusação do incriminado num processo – testemunhar é atestar que... a favor ou contra algo ou alguém, diante do auditório numa universidade ou num tribunal.⁹²² Ora, toda a posição assumida e defendida, por parte do agente ou actor, implica não só a compreensão do acontecimento presenciado e reportado, como também uma compreensão de si à luz deste mesmo acontecimento e do mundo que este desvela. Se toda a compreensão de si é mediatizada por signos (linguagem), símbolos (expressões com dois ou vários sentidos; polissemia, equívocidade, variação contextual do sentido), textos (fixação do discurso, objectivação do sentido e da força da obra, autonomia da obra, comunicação distanciada e criativa), ela é também mediatizado por acontecimentos, se considerarmos que este último, mais do que uma ocorrência, é composição narrativa cujo destino é ser contado, discursado, escrito e, assim, a constituir a intrínseca de uma dada história.⁹²³ Mais ainda, a compreensão de si não se faz sem uma desapropriação de si que acontece aquando da apropriação da obra (texto, acontecimento), deixando, assim, ser a «coisa» da obra.⁹²⁴

À situação judicial no testemunho segue-se a prova do martírio: como referimos mais acima, a testemunha é também aquele que reforça a sua ligação à causa, à ideia, à obra, defendida, professando publicamente a sua adesão e convicção; a testemunha é aquele cuja causa justa por ele defendida é, por vezes, odiada pela multidão e pelas elites ao ponto de correr risco de vida.⁹²⁵ Das três características do testemunho evidenciadas por Paul Ricoeur, surge uma noção mais profunda do testemunho: a narrativa testemunhal dá conta dos gestos excessivos dos homens de coração puro, da capacidade de entrega e de sacrifício

⁹²² Aristóteles vê no testemunho uma prova extra-técnica ou para-técnica, um elemento exterior aos argumentos que o orador produz e, assim, da mesma ordem que as testemunhas, os contratos, as confissões sob torturas, sermões, textos de lei. Aristóteles atribui à testemunha uma posição privilegiada em relação ao testemunho. A testemunha reveste uma autoridade moral, uma boa fé, que não existe no testemunho porque voltado para a exterioridade; este último marca a dependência de um julgamento e de um juiz a algo exterior. Cf. RICOEUR, Paul – “L’Herméneutique du Témoignage”. In: *Lectures 3...* op.cit. pp. 109-113

⁹²³ Paul Ricoeur define a intrínseca como a unidade narrativa, inteligível, que compõe as circunstâncias, os motivos, os projectos, os objectivos, os meios, as iniciativas, interacções (hostilidades e cooperações), os acontecimentos não desejados (peripécia), unidade intelegível reconstituível através da imaginação e compreensão. A intrínseca é, simultaneamente, o conjunto de ingredientes, heterogêneos e discordantes, que constituem a acção humana numa determinada experiência e o conjunto de combinações através das quais os acontecimentos são transformados em história. «*Mettre en intrigue*» significa seleccionar e rearranjar acontecimentos e acções contadas de forma a constituir uma história completa e inteira, isto é, com princípio, meio e fim. Cf. RICOEUR, Paul – “De L’interprétation”. In: *Du Texte à L’Action...* op.cit. pp. 16-25. Cf. RICOEUR, Paul – *Discours et Communicabilité*. op.cit. p. 49

⁹²⁴ Cf. RICOEUR, Paul – “Phénoménologie et Herméneutique: en venant de Husserl”. In: *Du Texte à L’Action. Essais d’Herméneutique II*. Paris: Éditions du Seuil, 1986, p. 60

⁹²⁵ Cf. RICOEUR, Paul – “L’Herméneutique du Témoignage”. In: *Lectures 3...* op.cit. p. 115

pelas suas ideias e pelas suas obras, capacidade orientada por uma inspiração que atravessa a experiência pessoal e a história.⁹²⁶

A ideia de testemunho aparece ainda como o discurso, a narrativa, que melhor traduz a auto-implicação (implicação do sujeito), revestindo assim não só uma dimensão descritiva mas sobretudo uma dimensão activa, manifestada no acto da promessa em referir-se à verdade através do compromisso radical, compromisso que reenvia à ética do testemunho – resistência, amizade e ensinamento.⁹²⁷ Ora, a radicalidade do compromisso na verdade vivida, experimentada, atestada, impõe-se sempre, quer mediante a deturpação da realidade, quer perante a injustiça infligida, quer estejamos no momento fundacional do compromisso, quer estejamos na prova da resistência, da sobrevivência por e para este mesmo compromisso, indissociável do martírio. Por outras palavras: o texto testemunhal exhibe a defesa de uma determinada ideia, acção ou causa por parte da testemunha, cuja convicção inabalável leva a testemunha, não só a resistir honrando o compromisso, como também a sacrificar-se, oferecendo a sua vida («dom sacrificial») como «prova» («*épreuve*») máxima da integridade ou autenticidade do testemunho. Quanto mais absoluto for o testemunho, isto é, quanto mais verdadeiro for o testemunho, mais ele aparece como orientado por um profundo desejo de Justiça (absoluta), indissociável da Bondade (absoluta) e da Verdade (absoluta). Assim, reconhecemos um discurso ou a narrativa testemunhal pela «quasi-empiricidade» que reenvia, não só ao acontecimento presenciado, reportado e rememorado (testemunha como observadora ou testemunha como informadora), como também ao sentido que emana deste mesmo acontecimento (testemunha como ouvinte e receptora do testemunho),⁹²⁸ pela auto-implicação narcisista, pela situação de «processo aos falsos testemunhos» e, por fim, pela a «situação do martírio».⁹²⁹

Paul Ricoeur aponta para a uma outra particularidade do testemunho, particularidade que o liga ao absoluto e à religiosidade: é a sua manifestação do testemunho como acto do cumprimento da negação das limitações que afectam o destino individual⁹³⁰ e, simultaneamente, como movimento interior de desprendimento (ético e especulativo), de deposição da consciência e de aceitação em ser conduzido e orientado pela interpretação de sinais exteriores que o absoluto, generosamente, dá de si mesmo – experiência do absoluto

⁹²⁶ Cf. Ibidem. p. 105

⁹²⁷ Cf. PIERRON, Philippe – *op.cit.*, p. 35

⁹²⁸ Cf. RICOEUR, Paul – “L’Herméneutique du Témoignage”. In: *Lectures 3...* *op.cit.* p. 111

⁹²⁹ Cf. RICOEUR, Paul – “Herméneutique de l’Idée de Révélation”. In: *op.cit.*, pp. 49-52

⁹³⁰ Cf. RICOEUR, Paul – “L’Herméneutique du Témoignage”. In: *Lectures 3...* *op.cit.* p. 108

no testemunho.⁹³¹ Este desprendimento efectua-se aquando da experiência do mal radical, interior e exterior, que nos confronta com o abismo do injustificável, sofrimento que a norma não justifica devido à sua própria falha. Se o sofrimento nos coloca diante da contingência das nossas acepções sobre o mundo, ele também confere à reflexão a capacidade de recolher um novo sentido sobre os acontecimentos ou sobre actos perfeitamente contingentes que atestariam a superação do injustificável.⁹³² Assim a experiência singular que é o testemunho parece espelhar a síntese de dois momentos contraditórios e, conseqüentemente, duas hermenêuticas antagónicas, que se complementam no movimento da desconstrução: se a experiência do mal provoca uma quebra ou redução de ilusões, originado por um processo de desmistificação – movimento inconoclasta da destruição da autoridade –, ela também possibilita um restauro de sentido e aceitação da mensagem – superação do niilismo através de uma nova fixação do sentido.

Deste modo, se a tarefa da hermenêutica (crítica, poética e ética) consiste em reconstruir a dinâmica interna da obra (texto ou acção) e restituir a capacidade da obra (a «coisa» do texto) em projectar-se fora, na representação de um mundo no qual poderia habitar,⁹³³ ela não prescinde do movimento dialéctico de desmistificação e de restauração: à interpretação arqueológica iconoclasta do sujeito ajustar-se-ia à psicanálise (freudiana); à interpretação restauradora de sentido ajustar-se-ia à dimensão teleológica da fenomenologia do espírito de Hegel. Estas hermenêuticas, opostas mas complementares, relevam da oscilação entre a angústia e a esperança, entre a necessidade de resgatar significações arcaicas pertencentes à infância da humanidade e do homem, e a emergência de figuras antecipadoras da aventura espiritual. Se a psicanálise denuncia a dissimulação, a falsificação, o disfarce, as motivações secretas resultantes do fenómeno dos duplos, a hermenêutica tem a função salvífica de perspectivar um futuro libertador dos fantasmas que originam a dissimulação. E porque o testemunho não pertence à testemunha mas sim, em última análise, ao Absoluto, tanto na sua origem como no seu conteúdo,⁹³⁴ a ideia de revelação que decorre da «hermenêutica do testemunho», integradora e excedente da psicanálise como o processo de desmitificação, aparece-nos como uma voz atrás de outra voz, como discurso, mensagem de um Outro, autor duplo escondido atrás da palavra e do texto.⁹³⁵ Portanto, enquanto que a psicanálise atribui a este Outro o nome de “inconsciente”, a hermenêutica do testemunho encara os vestígios do «testemunho Absoluto» – Deus.

⁹³¹ Cf. Ibid. ; Cf. Ibidem. pp. 49-52

⁹³² Cf. RICOEUR, Paul – “L’Herméneutique du Témoignage”. In: *Lectures 3...* op.cit. pp.106-107

⁹³³ Cf. RICOEUR, Paul – “De L’interprétation”. In: *Du Texte à L’Action...* op.cit. p. 37

⁹³⁴ Cf. RICOEUR, Paul – “L’Herméneutique du Témoignage”. In: *Lectures 3...* op.cit. p.119

⁹³⁵ Cf. RICOEUR, Paul – “Herméneutique de l’Idée de Révélation”. *op.cit.*, pp.17

Se o gesto ou a acção testemunhal, porque própria do homem de excepção, é orientada pela supra-moralidade, por sua vez, oriunda do testemunho absoluto, ela encontra a sua inspiração num futuro, sendo ainda um «projecto». A consciência dilacerada, receosa, quer perante a possibilidade de reviver o trauma fundamental, quer mediante a antecipação da catástrofe de consequências inimagináveis, só pode reconciliar-se com o passado (individual ou comunitário) e, assim, encontrar alguma paz na convivência com as memórias, as lembranças e a herança, quando «projectada» num futuro e quando inspirada por este mesmo futuro, por esta «situação fundamental» que, condicionando o desejo e o medo, o projecto e a antecipação, possibilita a acção (testemunhal) e a realização do acontecimento. Sendo limitada no seu «projectar-se», a consciência humana constitui-se na tensão e conciliação entre duas realidades conflituosas: por um lado, o facto de toda a execução do projecto depender da sua vontade mediante as possibilidades de realização (oportunidades, condições de realização, interditos e obstáculos) e, por outro lado, o consentimento perante o facto de que todo o projecto depara-se com o involuntário absoluto e o inevitável. Assim, escreve Paul Ricoeur, a presença do homem no mundo, homem dotado de uma consciência criadora, significa que o possível projectado, anterior à realidade, não só ultrapassa o real, como abre-lhe o caminho, possibilitando a sua realização; parte da realidade é a realização voluntária de possibilidades antecipadas pelo projecto.⁹³⁶

A autobiografia oficial de Malcolm X (*L'autobiographie de Malcolm X*), da autoria de Malcolm X e do jornalista Alex Haley, constitui um testemunho uma vez que manifesta não só situações de processo ou de julgamento, assim como a situação-limite que é o martírio, o fazer dom da sua vida a uma determinada causa, neste caso, a luta pela igualdade dos direitos cívicos entre os homens de pele branca e negra, luta que, como vimos, progressivamente se desprenderá do racismo e reivindicará a violência apenas enquanto defensiva. A característica do testemunho que, na autobiografia de Malcolm X, identificamos mais facilmente é a situação de processo, associado aos julgamento dos falsos testemunhos, que se manifesta na dimensão processual e jurídica do discurso e que localizamos por duas vezes, identificáveis em dois momentos da consciência: a consciência ético-política e a consciência religiosa. Enquanto que, na consciência ético-política, a consciência deixa-se ainda trabalhar por vestígios de uma cultura orgiaca que ela guarda e controla, na consciência religiosa, a consciência rompe com esta última através de uma

⁹³⁶ Cf. RICOEUR, Paul – “Chapitre I. Description pure du «décider» (Première Partie. Décider: Le Choix et les Motifs)”. In: *Philosophie de la Volonté. 1. Le Volontaire et l'Involontaire*. Éditions Points, Essais, 2009, pp. 73-81

outra economia do sagrado. A consciência religiosa pode ser vista como «interpretante», isto é, simultaneamente, capacidade iconoclasta (desmistificadora ou desmitolizadora) e capacidade de restauração de sentido;⁹³⁷ trata-se de uma consciência que procura, por via da interpretação, procura o plano ontológico originário no derivado.⁹³⁸

3.2.1. – Sagrado, Desejo e (Re-)Construção da Identidade e da Consciência Ético-Política

A primeira situação de processo na autobiografia em análise aparece estreitamente ligada a primeira transformação psicológica e espiritual que passa pelos acontecimentos da conversão ao Islamismo, da adesão à «Nação de Islão», no tempo da encarceração de Malcolm: numa carta dirigida a Malcolm, na qual vinha também uma nota de cinco dólares, Elijah Muhammad resgatava o resto de consciência moral que restava a Malcolm escrevendo que o recluso negro era o símbolo do crime da sociedade branca, opressora da comunidade negra uma vez que a deixava apodrecer na degradação e na ignorância, fazendo do negro um criminoso incapaz de aspirar a uma vida honrosa.⁹³⁹ A conversão ao Islamismo de Malcolm, através da Nação do Islão, aparece aqui como indissociável do acontecimento (re-)fundador da identidade pessoal, da pertença comunitária e, portanto, da questão mais fundamental e fundacional «quem sou eu?» («*qui suis-je?*»), questão colocada por uma consciência moral, intimidadora e, até certo ponto, acusadora⁹⁴⁰ se considerarmos que, nela existe, um apelo à responsabilidade individual. Nesta óptica, a responsabilidade implica, previamente, a individualidade humana e uma preocupação egológica que permitirá um posicionamento face ao mundo. Esta responsabilidade de si, *nuance* de ética implicado no acto fundacional, requer assim, um auto-posicionamento do qual depende a consciência ou o sujeito filosófico.⁹⁴¹

Este período da vida de Malcolm é marcado pela necessidade de conhecer as suas origens e de compreender os mecanismos sociais que contribuem em perpetuar a miséria dos negros americanos, necessidade que só poderá ser satisfeita mediante a aquisição de conhecimento sobre a cultura e a história da comunidade negra. Contudo, a primeira

⁹³⁷ Cf. RICOEUR, Paul – "Prefácio a Bultmann". In: *O Conflito das Interpretações. Ensaios de Hermenêutica*. Porto: Rés – Editora, s.d., pp. 370-390

⁹³⁸ Cf. SUMARES, Manuel – *op.cit.*, p. 122

⁹³⁹ Cf. HALEY, Alex & MALCOLM X – *op.cit.*, p.151

⁹⁴⁰ Cf. RICOEUR, Paul – "Le Sentiment de Culpabilité: Sagesse et Névrose. Dialogue avec Paul Ricœur". In: DE SOLEMNE, Marie; LELOUP, Jean-Yves; NAQUET, Philippe; RICOEUR, Paul; ROUGIER, Stan – *op.cit.*, p. 15

⁹⁴¹ Cf. RICOEUR, Paul – "Pour une Phénoménologie Herméneutique. Phénoménologie et Herméneutique: En venant de Husserl". In: *Du Texte à l'Action...* *op.cit.* pp. 48-49

resposta de Malcolm à questão identitária, despertada pela doutrina da Nação do Islão, encontrava-se, à partida, menos orientada para a justiça do que pelo ressentimento, sentimento nutrido por uma comunidade que se sentia cada vez mais injustiçada à medida que crescia à margem da cidadania e do «sonho americano».

Reginald contara-me que o seu Deus [...] tinha aparecido a um homem chamado Elijah, «um negro, um homem como nós». Este Deus teria dito a Elijah que o diabo não se aguentaria por muito mais tempo.

Não sabia o que pensar. Eu continuava a ouvir Reginald.

– O diabo é também um homem. [...]. O diabo é o homem branco.⁹⁴²

– Não sabes quem tu és. Não o sabes porque o branco absteve-se de te dizê-lo, que pertences a uma civilização muito antiga, rica em ouro e em reis. Nem conheces o teu verdadeiro nome de família, nem reconhecerias a tua própria língua se a ouvisses falar. O homem branco alienou-te. Desde o dia em que o diabo branco assassinou-te, violou-te, arrancou-te à tua terra natal na pessoa dos teus antepassados, tu foste a vítima.⁹⁴³

A verdade [...] era que os brancos tinham «branqueado» a história e os livros de história, que eles lavavam o cérebro do homem negro desde várias centenas de anos. [...]. O tráfico da carne negra era o crime de toda a história da humanidade. [...]. Como descrever a minha reacção face a estas palavras?⁹⁴⁴

Os meus irmãos e irmãs exortavam-me a «rezar Alá voltando-te para Este». De todas as provas que eu conheci, a oração foi a mais dura. [...]. Eu admitia as teses de M. Muhammad, acreditava nelas. Mas estas apenas exigiam de mim uma adesão do espírito. Eu dizia para mim próprio: «é verdade, isto!» ou «eu nunca tinha pensado nisso!». Mas dobrar os joelhos, o ato de orar, [...], foi-me preciso mais de uma semana para consegui-lo. [...]. A vergonha, o embaraço impediam-me de permanecer assim.⁹⁴⁵

⁹⁴² Cf. HALEY, Alex & MALCOLM X – *op.cit.*, p. 140

⁹⁴³ - *Tu ne sais pas qui tu es. Tu ne sais même pas parce que le blanc s'est gardé de te le dire, que tu appartiens à une civilisation très ancienne, riche en or et en rois. Tu ne connais même pas ton vrai nom de famille, tu ne reconnaîtrais pas ta propre langue si tu l'entendais parler. L'homme blanc t'a aliéné. Depuis le jour où le diable blanc t'a assassiné, violé, arraché à ta terre natale dans la personne de tes ancêtres, tu as été la victime.* Ibidem. p. 142

⁹⁴⁴ *La vérité (...) c'était que les blancs avaient «blanchi» l'histoire et les livres d'histoires, qu'ils lavaient le cerveau de l'homme noir depuis plusieurs centaines d'années. [...] Le trafic de la chair noire était le plus grand crime de toute l'histoire de l'humanité. [...] Comment décrire ma réaction à ce langage?* Ibidem. p. 145

⁹⁴⁵ *Mes frères et sœurs m'exhortaient à «prier Allah en te tournant vers l'Est». De toutes les épreuves que j'ai connues, la prière a été la plus rude. [...] J'admettais les thèses de M. Muhammad, j'y croyais. [...] Mais plier les genoux, l'acte de prier, eh bien! Il me fallut une semaine pour y parvenir. [...] La gêne, l'embaras m'empêchait d'y rester.* Ibidem. p. 151

Que um pecador se ajoelhe, reconheça a sua falta, implore o perdão de Deus, é o que há de mais constrangedor neste mundo. [...] na época, eu era o mal personificado. [...]. Quando finalmente, eu consegui ajoelhar-me e, assim, permanecer, eu não sabia o que dizer a Alá.⁹⁴⁶

Eu passava os anos seguintes numa solidão quase total. Nunca, antes, na minha vida eu estive tão ocupado. Eu abandonava, com uma surpreendente rapidez, os meus antigos modos de pensar.⁹⁴⁷

Eram como que desvanecidos, de um só golpe, todos os instintos do gueto, da selva, todos os instintos de raposa, de lobo, de criminoso, tudo o que em mim tinha rejeitado algum ensinamento. Era como se tinha deixado esta vida atrás de mim de uma vez por todas sem que dela restasse qualquer vestígio. Pouco depois, [...] eu devia ler a Bíblia. Tinha de encontrar a narrativa de São Paulo que, na viagem para Damasco, ouviu a voz de Jesus. Não desejo de modo algum comparar-me a São Paulo. Mas compreendi o que ele deve ter sentido. [...]. A enormidade das minhas faltas incitava-me à reconhecer a verdade. Mas várias semanas tinham de passar antes que eu pudesse aplicar esta a mim mesmo, eu, um Negro.⁹⁴⁸

Os meus velhos hábitos deslizavam para o nada como a neve desliza de um telhado. Um outro – um outro que, no entanto, eu conhecia – tinha vivido de expedientes e de crimes. Eu mesmo ficava surpreendido quando voltava, em pensamento, a este Eu anterior.⁹⁴⁹

Interessante é constatar-mos que a primeira conversão de Malcolm, mediada pela questão identitária, foi precedida por um desejo de afirmação, anteriormente testemunhado na admiração que Malcolm sentia em relação ao recluso Bimbi ao ponto de imitá-lo e de se identificar com ele. Reconhecemos, aqui, a mediação externa, própria da psicologia interdividual. Este primeiro desejo de identificação consumir-se-á plenamente com o

⁹⁴⁶ *Qu'un pécheur s'agenouille, reconnaisse sa faute, implore le pardon de Dieu, c'est ce qu'il y a de plus malaisé au monde. [...] à l'époque j'étais le mal personnifié. [...] Lorsque enfin je parvins à me mettre à genoux et à y rester, je ne savais quoi dire à Allah.* Ibidem. p. 152

⁹⁴⁷ *Je passai les années suivantes dans une solitude quasi totale. Jamais de ma vie je n'ai été aussi occupé. J'abandonnai, avec une étonnante rapidité, mes anciens modes de pensée. Mes vieilles habitudes glissaient dans le néant comme de la neige dévale d'un toit. Quelqu'un d'autre – un autre que je connaissais pourtant – avait vécu d'expédient et de crimes. Je m'étonnais moi-même chaque fois que je revenais, par la pensée, sur ce moi antérieur.* Ibid.

⁹⁴⁸ *Etaient comme anéantis, d'un seul coup, tous les instincts du ghetto, de la jungle, tous les instincts de renard, de loup, de criminel, tout ce qui en moi avait rejeté un quelconque enseignement. C'était comme si j'avais laissé cette vie derrière moi une fois pour toutes sans qu'il en resta la moindre trace. Peu après, [...] je devais lire la Bible. Je devais tomber sur le récit de Saint Paul qui, en route pour Damas, entendit la voix de Jésus. Paul fût tellement frappé qu'il tomba de son cheval comme hypnotisé. Je ne souhaite nullement me comparer à Saint Paul. Mais je compris ce qu'il avait du ressentir. [...] L'énormité de mes fautes m'incitait à reconnaître la vérité. Mais plusieurs semaines devaient s'écouler avant que je puisse appliquer cette vérité à moi-même, moi, un Noir.* Ibidem. p. 145

⁹⁴⁹ Ibidem. p. 152

Mestre Elijah Muhammad, relação que será marcada pela passagem da mediação externa à mediação interna.

[...] Bimbi tinha-me impressionado pela extensão dos seus conhecimentos. Ele dominava qualquer discussão e, ciumento, eu tentava imitá-lo. Mas em todos os livros que eu tentava ler haviam frases em que uma e até mais palavras me eram desconhecidas. [...]. Chegando a Norfolk, eu lia sem compreender. [...]. Pensei em adquirir um dicionário para aprender palavras novas. [...]. Durante dois dias, percorri o dicionário em todos os sentidos, sem sucesso. [...]. Finalmente, para fazer alguma coisa, eu começava a recopiar. À medida em que o meu vocabulário aumentava, eu compreendia melhor os livros. Era um mundo novo para mim. [...]. Passava todos os meus momentos livres a ler [...]. Esquecia-me que estava preso. Na verdade, eu nunca estive tão livre. A biblioteca da colônia penitenciária de Norfolk encontrava-se no imóvel da escola. Professores de Havard e da universidade de Boston vinham nela dar aulas.⁹⁵⁰

Se, lembrando Jacques Derrida, a procura do conforto identitário, manifestada na experiência do luto e no desejo de auto-criação, provém de uma anterior ruptura comunitária, cultural e idiomática, cujas figuras são o colonizado, o deportado, o refugiado, o imigrante mas também o marrano ou o escravo, para Paul Ricoeur, a possibilidade de colocar a questão identitária, conferindo ao Eu interrogante à capacidade de ser simultaneamente leitor e autor da sua própria existência, anuncia uma identidade essencialmente «narrativa», dotada de uma estrutura temporal, dinâmica, alusiva à composição poética de um texto narrativo. A identidade narrativa dá conta dos fenómenos de mutabilidade na coesão de uma vida, mudanças resultantes das várias reconfigurações suscitadas pelas inúmeras histórias verídicas e fictícias que um sujeito conta sobre si. A identidade narrativa pressupõe um «Eu» enquanto «si-mesmo» (*«soi-même»*) cuja finalidade é o conhecimento de si que, por sua vez, implica a instrução das obras de uma determinada cultura e comunidade, assim como a análise, a clarificação, a purificação da existência através de efeitos catárticos dessas mesmas narrativas veiculadas pela cultura. A identidade narrativa aparece como um «tecido de histórias contadas» cuja preocupação é sempre a localização, estabilização e afirmação de um «Eu», num primeiro momento, através dos acontecimentos de uma existência compreendida como contínua e, num segundo momento, através da(s) cultura(s) de uma ou várias comunidades.

⁹⁵⁰ HALEY, Alex & MALCOLM X – *op.cit.*, pp. 153-155

A reconstrução da identidade pessoal (que é também narrativa), pela qual passa Malcolm, vai de par com um processo de reeducação no qual Bimbi, Reginald, mas sobretudo Elijah Muhammad, têm um papel fundamental.

Eu adorava M. Muhammad cada dia mais, no sentido etimológico da palavra *adorare* [...]. Quero dizer que existia na minha adoração uma grande parte de receio [...]. Não o medo que inspira um homem armado de uma espingarda. Mas aquela que inspira a intensidade do Sol.⁹⁵¹

Não tinha medo da morte. A traição era bem pior. [...]. Se, durante estes doze anos que passei a servi-lo, M. Muhammad tivesse cometido um crime passível de pena de morte, eu teria dito, e teria tentado provar, que o culpado, era eu. Para salvá-lo, eu teria, como servo de M. Muhammad, sentado na cadeira eléctrica.⁹⁵²

O resgate da Malcolm por parte da Nação do Islão (e de outros, delinquentes, toxicodependentes, alcoólicos, prostitutas), através da iniciação na organização religiosa (cuidados, imposição de regras morais/conduita e reinserção social), constitui um exemplo de reeducação mediada pelo desejo mimético que consiste numa reorientação da dimensão orgiaca, ou sacrificial, constitutiva da consciência do ser humano. Como nota René Girard, a pertença ou integração numa determinada colectividade é de origem sacrificial e ritual, dependendo, assim, de ritos de «iniciação» ou de «passagem»: ao superar a prova que reproduz a crise mimética inicial – neste contexto, o sofrimento ou mal-estar que requer a cura dos males –, os iniciados demonstram serem capazes de enfrentar futuras crises e dignos de pertencerem ao grupo que os iniciou.⁹⁵³

A reconstrução da identidade pessoal e a (re-)educação implicam uma reorientação positiva do desejo mimético, através da mediação externa, que, por sua vez, exige a identificação do educando com algo e, sobretudo com alguém, identificação intensa, apaixonante, entusiasmante, cujo efeito no educando é sentir nele a «vida».⁹⁵⁴ O rito de

⁹⁵¹ *J'adorais M. Muhammad chaque jour davantage, au sens etymologique du mot adorare [...]. Je veut dire qu'il entrait dans mon adoration une grande part de crainte [...]. Non pas la peur qu'inspire un homme arme d'un fusil. Mais celle qu'inspire la puissance du soleil.* Ibidem. p. 185

⁹⁵² *Je ne craignais pas ma mort. La trahison était bien pire. [...]. Si, au cours des douze années que j'avais passées à le servir, M. Muhammad avait commis un crime passible de peine de mort, j'aurais dit, et j'aurais essayé de prouver, que le coupable, c'était moi. Pour le sauver, je serais allé, en serviteur de M. Muhammad, m'asseoir sur la chaise électrique.* Ibidem. p. 260

⁹⁵³ Cf. GIRARD, René – “Les Appartenances”. In: MAZZÚ, Domenica (Dir.) – *Politiques de Caïn. En Dialogue avec René Girard*. Paris: Desclée de Brouwer, 2004, p. 28

⁹⁵⁴ Cf. FORNARI, Giuseppe – “Les Marionnettes de Platon. L'anthropologie de l'éducation dans la philosophie grecque et la société contemporaine”. In: BARBERI, Maria Stella (Dir.) – *La Spirale Mimétique*. Paris: Desclée de Brouwer, 2001, pp. 161-164

passagem faz-se através da aprendizagem mediada pela adoração, pela identificação, que carrega a imitação do Mestre (modelo) pelo discípulo (imitador); quando a identificação se torna substitutiva, esta relação baseada na adoração oscila para a rivalidade e o obstáculo à realização plena dos envolvidos. O educador assemelha-se ao chefe espiritual quando responde à necessidade mais forte, e menos reconhecida, do discípulo elevar o seu desejo a um grau de intensidade máxima e, assim, admirar alguém, adorá-lo, venerá-lo como se este fosse o depositário do «sentido da existência».⁹⁵⁵ A relação do discípulo Malcolm com o Mestre Muhammed ilustra a natureza da relação educativa entendida a partir do modelo da adoração: se a origem da relação é sacrificial, substitutiva, procedendo ao sacrifício de um existência anterior, a função é purgativa, expiativa e fundacional, uma vez redirecciona a existência do discípulo, atribuindo-lhe um sentido novo e uma nova «identidade». Porque a identidade pessoal é «narrativa», ela pode ser «reconfigurada»; a «reconfiguração mimética», possibilitada pela linguagem e a cultura, consiste na reestruturação do mundo do leitor confrontando-o com o mundo da obra, mundo que penetra a vida quotidiana para (re-)trabalha-la.⁹⁵⁶

Resgatado da prisão e de todos os crimes que praticou, Malcolm aparece como uma vítima «falhada», precisamente pelo facto de ter resistido e sobrevivido à violência, aos perigos das ruas de Roxbury e de Harlem que o conduziram à detenção. A vítima «falhada» tem algo da vítima «substituída», da vítima que, por sorte, escapa da morte certa e, por isso, manifesta-se como portadora da graça divina. A condição de vítima «falhada», «substituída» e «abençoada» faz de Malcolm, quando convertido, um potencial guia de uma comunidade. Adorado pela comunidade, que vê nele um produtor de sentido, o guia da comunidade, na sua acepção sacrificial e originária, é aquele que ensina, interpreta o sacrifício e designa a vítima a sacrificar. Contudo, esse mesmo poder e prestígio que detém o guia, pela sua capacidade de orientar e guiar o sacrifício (substituição sacrificial), pode voltar-se contra ele, atraindo sobre ele a maior violência da multidão.⁹⁵⁷

Neste contexto, podemos dizer que Malcolm X, à seguir do Mestre e Mensageiro Elijah Muhammed, incarna o guia da Nação do Islão, que, num gesto sacrificial e político, designa o inimigo à volta do qual deve reunir-se a comunidade afro-americana e, especialmente os irmãos da Nação do Islão, para assim, melhor combater o mal que, a qualquer momento, pode voltar-se contra ele e dele fazer um «mártir», uma «vítima

⁹⁵⁵ Cf. Ibidem. p. 164

⁹⁵⁶ A reconfiguração mimética da linguagem é precedida pela configuração mimética que consiste na capacidade da linguagem de se configurar a si próprio no seu próprio espaço e, assim, de produzir inúmeros modos de «intrigar» (*«mettre en intrigue»*) acontecimentos, acções e pessoas. Cf. FÈVRE, Louis – *op.cit.*, p. 106

⁹⁵⁷ Cf. Ibidem. p. 164

sacrificial» e, de um certo ponto, uma «vítima não culpada». A prova do martírio é, como referimos mais acima, o último elemento constitutivo do testemunho de Malcolm X.

3.2.2. – A Consciência Religiosa como Hospitalidade Incondicional

A segunda situação do processo, correlativa da segunda metamorfose da consciência aparece na autobiografia de uma forma mais complexa porque resultante de sucessivos acontecimentos intensos que, mais uma vez, darão, não só uma nova orientação à existência de Malcolm X, mas sobretudo lhe permitirá reinterpretar, dar um novo sentido aos acontecimentos passados.⁹⁵⁸ Podemos dizer que a segunda metanóia de Malcolm decorre com dois acontecimentos paradoxalmente antagónicos: num primeiro momento, a perseguição de que Malcolm X se torna alvo no seio da Nação de Islão, perseguição que conduzirá ao seu afastamento e à sua expulsão; num segundo momento, a peregrinação a Cidade Santa da Meca onde Malcolm X dirá receber a «Revelação» e a inspiração para a criação de um projecto político e a-religioso para o bem-estar da comunidade negra mas sobretudo afro-americana.

Para sermos mais preciso, o que predispõe Malcolm X a uma outra transformação, transformação espiritualmente mais profunda, é a oscilação entre as duas posições marginais, a passagem da marginalidade de dentro para a marginalidade de fora e vice versa, sem que Malcolm X tivesse alguma culpa ou responsabilidade. Acolhido como um filho na Nação do Islão, onde rapidamente se tornará um «príncipe» pelo seu entusiasmo e dedicação à Nação, pelas suas qualidades notáveis de orador e elevado sentido do debate, Malcolm sai da organização religiosa com a acusação imerecida e infundada de traidor por parte dos seus irmãos da Nação, consumados pela inveja e pelo ódio diante do poder sobre a opinião pública, nacional e internacional, que Malcolm adquiriu.⁹⁵⁹

⁹⁵⁸ Nas notas finais da autobiografia de Malcolm X, Alex Haley conta que a redacção do livro foi particularmente difícil uma vez que esta ocorreu quando Malcolm rompia com Elijah Muhammed e «se divorciava» da Nação do Islão. Malcolm estava numa fase de reinterpretação da sua existência, da sua relação com Elijah Muhammed e da sua passagem pela Nação do Islão. Cf. HALEY, Alex – “II. Notes sur Malcolm X”. In: HALEY, Alex & MALCOLM X – *op.cit.*, pp. 313-321

⁹⁵⁹ Relembramos que, segundo René Girard, a marginalidade de dentro refere-se às pessoas que se destacam da comunidade por alguma qualidade excepcional – inteligência, beleza, posição social, sucesso, muitas vezes personificados no rei, no profeta, no líder, etc. No caso de Malcolm X, a marginalidade de dentro corresponderia as qualidades notáveis de orador e de líder dedicado que fizeram dele, não só uma pessoa pública e respeitada, mas sobretudo o rosto emblemático do movimento de Elijah Muhammed. A marginalidade de fora refere-se às pessoas que se destacam da comunidade por algum defeito ou anomalia – deficiência, os mal-afortunados, os socialmente menos favorecidos, muitas vezes personificados no órfão, na viúva, no estrangeiro, no deficiente, no mendigo, etc.

Alá recompensava os meus esforços a favor da Nação. Quando dizíamos que M. Muhammad era o negro mais poderoso dos Estados-Unidos, ninguém podia acusar-nos de mentirosos. Tinha alguma responsabilidade nisso. Eu tinha ajudado M. Muhammad e os seus pastores a fazer a revolução nos espíritos, a abrir os olhos dos Negros. Agora, eles não podiam mais prosternar-se diante do homem branco, nem temê-lo como antes. Eu tinha contribuído a afastar o Branco da sua miragem de «superioridade». Com outros, eu captava na fonte da revolta secreta do homem Negro. [...]. O Islamismo crescia mais em Nova Iorque do que em qualquer lugar. M. Muhammad tinha me doado uma mesquita minúscula ; tinha fundado três outras em Nova Iorque, entre as mais poderosas, os mais militantes do país. Tinha fundado ou ajudar a fundar a maior parte das cento e poucas mesquitas abertas nos cinquenta Estados americanos. Acontecia-me percorrer os Estados de Este até Oeste, três ou quatro vezes por semana. Muitas vezes, dormia só no avião. Eu voava com as asas que me tinha dado M. Muhammad. Sem elas, eu não teria estado à altura.⁹⁶⁰

Em 1961, eu tinha interceptado maledicências a meu respeito. Alguns efeitos da inveja profetizada por M. Muhammad tinham chegado aos meus ouvidos. Diziam, por exemplo, que «Malcolm X estava a apoderar-se da Nação», que eu «não dava o meu devido» à M. Muhammad, que eu tentava «edificar um império pessoal», que eu gostava de jogar aos grandes manitous». Estas críticas não me encolerizavam. Estava simplesmente resolvido a não merecê-las. M. Muhammad tinha-me avisado sobre a inveja de que eu seria alvo. Tinha a certeza que ele compreenderia que elas não teriam fundamento. Nos meios não muçulmanos diziam muitas vezes que «Malcolm ganha muito dinheiro». [...]. Eu tinha acesso a muito dinheiro, isso sim! Elijah Muhammad deixava-me pegar livremente na caixa. Mas ele sabia, e os responsáveis muçulmanos sabiam que aquilo que eu pegava servia à edificar a Nação do Islão. [...]. Em 1962, penso eu, eu começava a reparar que falavam cada vez menos de mim no jornal *M. Muhammad fala*. Eu soube que o novo diretor, Herbert, o filho de M. Muhammad, tinha recebido ordens de dedicar o menos de espaço possível às minhas actividades. Falavam menos sobre mim do que sobre os líderes integracionistas! E falavam mais de mim na imprensa europeia, africana e asiática do que na nossa Nação do Islão. [...]. Pessoalmente, eu não precisava, nem desejava, publicidade. Eu

⁹⁶⁰ *Allah récompensait mes efforts en faveur de la Nation. Quand nous disions que M. Muhammad était le Noir le plus puissant des Etats-Unis, personne ne pouvait nous traiter de menteurs. J'y étais pour quelque chose. J'avais aidé M. Muhammad et ses pasteurs à faire la révolution des esprits, à ouvrir les yeux des Noirs. Désormais ils ne pourraient plus se prosterner devant l'homme Blanc de son mirage de «supériorité». Avec d'autres, je captais à la source la révolte secrète de l'homme noir. [...]. L'Islam prenait plus d'ampleur à New York que n'importe où ailleurs M. Muhammad m'avait fait don d'une mosquée minuscule; j'en avais fondé trois autres à New-York, parmi les plus puissantes, les plus militantes du pays. J'avais fondé ou aidé à fonder la plupart des cent et quelques mosquées ouvertes dans les cinquante Etats américains. Il m'arrivait de sillonner l'Amérique d'est en ouest, trois ou quatre fois par semaine. Souvent je ne dormais qu'en avion. Je volais avec les ailes que m'avait données M. Muhammad. Sans elles je n'aurais pas pu être à la hauteur. HALEY, Alex & MALCOLM X – op.cit., p. 252*

tinha mais do que bastava. [...]. Os responsáveis muçulmanos eram ciumentos porque a minha fotografia aparecia muitas vezes nos grandes quotidianos. Assim recusei, em 1963, várias propostas: aquelas do *Life* e do *Newsweek*, que queriam publicar artigos sobre mim pessoalmente, assim como aquela de uma grande emissão televisiva.⁹⁶¹

Durante a sua viagem à Cidade Santa, Malcolm X confessa ter experimentado, no espaço de poucas horas, a mais completa vulnerabilidade e solidão e a mais plena hospitalidade: vulnerabilidade e solidão quando foi interditado no aeroporto de Djeddah por ser portador da nacionalidade americana (e, assim, suspeito de ser um falso muçulmano) e hospitalidade plena quando, depois do sucedido, foi acolhido pela família de Omar Azzam, um muçulmano branco, que o hospedará e o ajudará à chegar à Cidade Santa.⁹⁶² Na casa de Omar Azzam, Malcolm X conhecerá uma incomparável hospitalidade, hospitalidade que, ironicamente, não só contrasta com a difamação e a perseguição de que estava a ser alvo nos Estados Unidos, mas sobretudo com as ideias que Malcolm pregava, emprestando a sua voz às ideias da Nação que, relembramos, eram a separação radical entre negros e brancos e o regresso aos pais de origem, África. «Algo» de significativo parece emanar destas experiências contrastantes e conflituantes: a segunda experiência, à da hospitalidade plena, vem como que amplificar e dar continuidade (teleológica) ao sentido da primeira experiência, a da extrema vulnerabilidade e solidão; se, no aeroporto de Djeddah, Malcolm enfrenta a suspeita dos homens, sofrendo na própria pele, a discriminação por parte da ideia estereotipada de que «americano» e «muçulmano» são realidades incompatíveis, a hospitalidade plena de Omar Azzam, um muçulmano branco, vem oferecer a Malcolm uma maior compreensão do seu percurso existencial, do Islamismo, assim como uma nova orientação espiritual; com estes acontecimentos, inicia-se, na consciência de Malcolm, a desmistificação da demonização do «Branco», demonização incutida pela Nação do Islão de Elijah Muhammad à luz do Islamismo, a

⁹⁶¹ En 1961 déjà, j'avais intercepté des médisances à mon sujet. Quelques effets de jalousie prophétisée par M. Muhammad étaient parvenus à mes oreilles. On disait, par exemple, que «Malcolm X est en train de reprendre la Nation à son compte», que j'essayais de «bâtir un empire» personnel, que je me plaisais à jouer les manitous». Ces critiques ne me mettaient pas en colère. J'étais simplement plus résolu à ne jamais les mériter. M. Muhammad m'avait prévenu contre la jalousie dont je serais l'objet. J'étais sûr qu'il comprendrait qu'elle n'était pas fondée. Dans les milieux non musulmans on disait souvent que «Malcolm X gagne beaucoup d'argent». [...]. J'avais accès à beaucoup d'argent, ça oui ! Elijah Muhammad me laissait puiser librement dans la caisse. Mais il savait, et tous les responsables musulmans savaient, que chaque nickel et chaque dime que je prenais servaient à bâtir la Nation de l'Islam. [...]. En 1962, je crois, je commençai à remarquer qu'on parlait moins de moi dans notre journal Muhammad parle. J'appris que son nouveau directeur, Hebert, le fils de Muhammad, avait ordre de m'accorder le moins de place possible à mes activités. On parlait moins de moi que des leaders noirs intégrationnistes ! Et plus de moi dans presse européenne, africaine et asiatique que dans celle de notre Nation de l'Islam. [...]. Personnellement, je n'avais pas besoin, ni envie, de publicité. [...]. Les responsables musulmans étaient jaloux parce que ma photo paraissait souvent dans les grands quotidiens. Aussi, ai-je refusé, en 1963, plusieurs propositions : celle de *Life* et de *Newsweek*, qui voulaient publier des articles sur moi personnellement, ainsi que celle d'une émission télévisée. Ibidem. pp. 252-254

⁹⁶² Cf. Ibidem. pp. 273-276

favor de uma reconstrução e percepção mais justa, mais purificada, da religião islâmica, liberta do preconceito racial. Estamos perante um acontecimento interior que excede analítica existencial do *Dasein* (a existência como hermenêutica): mais do que compreender, interpretar e se identificar com as possibilidades do ser e ver o desvelar dos seus projectos no horizonte da sua experiência, o agente reorienta, «reequaciona», a sua acção no mundo quando confrontado com a compreensão da «afirmação originária» que suscita o acontecimento sofrido, acontecimento semanticamente excessivo ou sobreabundante que se oferece à desambiguação dos múltiplos sentidos que carrega.⁹⁶³

Assim, este «algo», que parece manifestar-se nos misteriosos trilhos da vida, é correlativo de uma certa ingenuidade, uma «ingenuidade segunda», pós-crítica, sapiente; «ingenuidade segunda» cultivada pela atitude hermeneuta, enquanto arte e desejo de interpretar, de explicitar a espécie de ser-no-mundo que se desenvolve, não apenas perante o texto, mas também perante a vida.⁹⁶⁴

Malcolm revela ainda a capacidade em acolher o apelo não constrangedor, o fundamental, esse «fundo sem fundo» que se dá a conhecer a Malcolm como «hospitalidade», alargando assim as margens, as paredes da sua finitude e fazendo assim recuar o processo vitimário da sua consciência de homem, até deixar-se tomar pela fé daquele que renuncia não à violência.⁹⁶⁵

Nunca conheci hospitalidade tão sincera, fraternidade tão perturbadora como a dos homens e das mulheres de todas as raças reunidas nesta Terra Santa, pátria de Abraão, de Maomé e de outros profetas das Santas Escrituras. Nunca foi tão honrado como aqui. Nunca me senti tão humilde e tão indigno. [...]. Esta peregrinação obrigou-me a visitar certas ideias que eram minhas, a rejeitar certas conclusões as quais tinha chegado. Durante estes onze dias passados aqui, no mundo muçulmano, comi no mesmo prato, bebi no mesmo copo, dormi na mesma cama (ou no mesmo tapete), rezei o mesmo Deus – que os meus correligionários de olhos azuis, de cabelos louros e da pele mais branca. [...]. Porque eles acreditam num único Deus, eles excluem total considerações de raça nos seus espíritos, nos seus actos, nos seus comportamentos. Pensei, olhando para eles, que se os Brancos americanos admittissem a unidade de Deus, eles poderiam admitir a unidade do Homem – e cessariam de se afrontarem, de aniquilarem o outro por motivos de cor. [...]. Cada hora

⁹⁶³ Cf. SUMARES, Manuel – *op.cit.*, pp. 125-135

⁹⁶⁴ Cf. RICOEUR, Paul – “La Fonction Herméneutique de la Distanciation.” In: *Du Texte à l’Action...* op.cit. p. 114

⁹⁶⁵ Cf. RICOEUR, Paul – “Herméneutique de l’Idée de la Révélation”. In: *op.cit.*, p. 35; Cf. RICOEUR, Paul – “Vérité dans l’action”. In: *Histoire et Vérité*. op.cit. p. 217; Cf. RICOEUR, Paul – “A Religião e a Violência”. In: VILA-CHÃ, João J. (Dir.) – *Religião, Violência e Sociedade: O Contributo de René Girard*. Revista Portuguesa de Filosofia, Tomo LVI (2000), pp. 25-35

passada aqui na Terra Santa permitiu-me compreender melhor o problema racial na América. Não se pode culpar o Negro pela sua agressividade neste domínio. Ele não faz mais do que reagir a mais de quatro séculos de racismo consciente por parte dos Brancos. Mas se o racismo americano conduz ao suicídio, creio que os jovens Brancos da nova geração, aqueles das universidades, enxergarão o que salta aos olhos. Acredito que muitos deles optarão pela verdade espiritual. É o único meio que tem ainda a América de evitar o desastre.⁹⁶⁶

A interpretação que estes acontecimentos sugerem ao espírito de Malcolm X é a mesma sabedoria revelada pelos Evangelhos, segundo a interpretação de René Girard, constitutivas do testemunho do jovem pastor: a ofensa, a injustiça, a violência sacrificial, resultante da rivalidade mimética é sempre produto da inveja e, portanto, da mediação interna e da má orientação do desejo mimético. A inveja aparece como antónimo da «amizade» que, na ética do testemunho, caracteriza-se pela astúcia em evitar a exasperação do desejo mimético e a compreensão, a tolerância, perante os homens que ignoram estarem envolvidos no triângulo ou espiral mimética. Mas, na autobiografia de Malcolm X, e particularmente nas palavras do Dr. Mahamoud Youssef Chawarbi, palavras que ficaram retidas no espírito de Malcolm X, a inveja aparece como o sentimento que nega a religiosidade: «Nenhum homem é um perfeito crente se ele não desejar para o seu irmão o que ele deseja para si mesmo».⁹⁶⁷ Esta última afirmação, à propósito incompatibilidade da inveja com a vivência religiosa, complementar ao princípio religioso «não fazer a outrem aquilo que não gostaríamos que nos fizessem», é sustentado pelo princípio mais radical de amar o inimigo, desafiando o princípio de retribuição ou a lei do talião; este princípio é o único à altura do mandamento do perdão.⁹⁶⁸

⁹⁶⁶ *Jamais [...] je n'ai connu d'hospitalité aussi sincère, de fraternité aussi bouleversante que celles des hommes et des femmes de toutes races réunis sur cette vieille Terre Sainte, patrie d'Abraham, de Mahomet et des autres prophètes des Saintes Écritures. Jamais je n'ai été honoré comme ici. Jamais je ne me suis senti plus humble et plus indigne. [...] Ce pèlerinage m'a obligé à réviser certaines idées qui étaient miennes, à rejeter certaines conclusions auxquelles j'étais parvenu. Au cours des onze journées que j'ai passées ici, dans le monde musulman, j'ai mangé dans le même plat, bu dans le même verre, dormi dans le même lit (ou sur le même tapis), j'ai prié le même Dieu – que mes coreligionnaires aux yeux les plus bleus, aux cheveux les plus blonds, à la peau la plus blanche. [...] Parce qu'ils croient un seul Dieu, ils excluent toute considération de race de leur esprit, de leurs actes, de leur comportement. J'ai pensé en les voyant que si les Blancs américains admettaient l'unicité de Dieu, ils pourraient peut-être aussi admettre l'unicité de l'Homme – et ils cesseraient de s'affronter, de nuire à autrui pour des raisons de couleur. [...] Chaque heure passée ici en Terre Sainte m'a permis de mieux comprendre le problème racial en Amérique. On ne saurait blâmer le Noir pour son agressivité dans ce domaine. Il ne fait que réagir à quatre siècles de racisme conscient de la part des Blancs. Mais si le racisme américain mène au suicide, je crois que les jeunes Blancs de la nouvelle génération, ceux des universités, verront ce qui crève les yeux. Je crois que nombre d'entre eux opteront pour la vérité spirituelle. C'est le seul moyen qu'ait encore l'Amérique d'éviter le désastre.* HALEY, Alex & MALCOLM X – *op.cit.*, pp. 280-281

⁹⁶⁷ *Aucun homme n'est un croyant parfois s'il ne souhaite pas pour son frère ce qu'il souhaite pour lui-même.* Ibidem. p. 268

⁹⁶⁸ Cf. FÈVRE, Louis – *op.cit.*, p. 64

Em última análise, a experiência da extrema solidão e da hospitalidade incondicional ressoam, em Malcolm X, como a evidência de uma incompatibilidade entre o Islamismo e o racismo e da necessidade de separar o religioso do político, o qual se edifica, guarda e reprime os vestígios do sagrado (violência sacrificial) com os quais o religioso manda romper.⁹⁶⁹

Podemos acrescentar, na senda de René Girard, que a compreensão ontológica de Deus pressupõe de uma estratégia pedagógica que começa com a compreensão arcaica da religião – o sagrado – para terminar na Revelação – da qual o Cristianismo também dá testemunho. Trata-se de uma espécie de «conversão do olhar» sobre Deus: a transformação gradual da «divindade sagrada» no «Deus da santidade», estranho à toda à violência – o Deus que aparece nos Evangelhos.⁹⁷⁰ Esta progressiva compreensão ontológica de Deus corresponde, não só à história da religião, mas sobretudo à história moral da Humanidade: Deus torna-se vítima para libertar o homem da ilusão de um Deus violento.⁹⁷¹

Todavia, se é verdade que a nenhum momento, Malcolm X diz-se culpado das acusações vindas da Nação do Islão, podemos adivinhar, no desejo de viajar para à Meca e de aprofundar os seus conhecimentos sobre a fé islâmica, uma necessidade de purificação de um sentimento de culpa perante um confronto psicológico e espiritual com uma instância religiosa superior, necessidade que confere à culpa a dimensão saudável, produtiva, criadora e reparadora da memória.⁹⁷² Com esta última metamorfose da consciência, é a natureza da primeira conversão que é revelada, precisamente o momento da substituição de um duplo sentimento de culpabilidade patológica: a auto-culpabilização, sentimento que provoca a auto-destruição quer por falta de auto-estima, quer por ódio de si próprio, e a culpabilidade de pertença e metafísica – o facto de pertencer a uma espécie humana globalmente implicada numa história do mal⁹⁷³ por ser tratada como «inferior»; substituição essa para a vitimização e a consequente culpabilidade e responsabilidade atribuída os homens brancos por todos os males da comunidade negra e, inclusive de

⁹⁶⁹ Para Jean Nabert, o sentimento de solidão testemunha da inadequação da acção ao seu projecto ou da interrupção dos actos. Mas isto não significa que a solidão seja um sentimento negativo muito pelo contrário: ele tem um efeito benéfico se considerarmos que todo o homem que passou pela prova da solidão pode dizer «nós», sentindo, com profundidade, o reforço da ligação comunitária. Cf. RICOEUR, Paul – “Postface”. In: CAPELLE, Philippe – *op.cit.*, p. 147

⁹⁷⁰ Cf. GIRARD, René – “III. Le Scandale du Christianisme”. In: *Les Origines de la Culture*. *op.cit.* pp. 130-131

⁹⁷¹ Cf. *Ibidem.* pp. 128-129

⁹⁷² Cf. RICOEUR, Paul – “Le Sentiment de Culpabilité: Sagesse et Névrose. Dialogue avec Paul Ricoeur”. In: DE SOLEMNE, Marie; LELOUP, Jean-Yves; NAQUET, Philippe; RICOEUR, Paul; ROUGIER, Stan – *op.cit.*, pp. 30-34

⁹⁷³ Cf. *Ibidem.* p. 23

Malcolm, sentimento essencialmente sustentado pelo ressentimento que obstaculiza a dimensão positiva da culpabilidade segundo Ricœur, a libertação e a paz interior.

3.2.3. – Malcolm X na «Rota Antiga dos Homens Perversos»

O que aproxima Malcolm X dos arquétipos «Sócrates», «Jó» e «Jesus Cristo» é a (im-)previsível metamorfose do comportamento da multidão que, primeiro, se manifesta como adoradora, fascinada, para depois aparecer como perseguidora e, por outro lado, a integridade e honestidade do jovem pastor e, assim, a não existência de sinais de que Malcolm se deixasse contaminar, envenenar, convencer de uma «culpa» relativamente a suposta infidelidade, desonestidade e má-fé para com a «Nação de Islão». Malcolm X veste o papel do «ídolo fracassado» tornando-se um «bode expiatório», o elemento de atracção de olhares, de admiração, de fascinação pelas qualidades acima referidas, pela popularidade e pelo prestígio adquiridos que roçam a idolatria, mas também elemento polarizador de invejas, de ódios, passível de afastar o flagelo que estava prestes a abater-se sobre a Nação devido às suas divisões internas. A ascensão e a queda de Malcolm X aparecem-nos interligadas, indissociáveis uma da outra, uma vez preso na teia da unanimidade mimética, a imitação mútua dos membros da comunidade, imitação tanto na adulação fanática como na hostilidade mais arrebatadora, como se algo na ascensão do pastor preparava a sua queda. A inveja não é mais do que o empréstimo recíproco dos desejos em condições de igualdade suficientes para assegurar o desenvolvimento das rivalidades miméticas.⁹⁷⁴

O longo verão escaldante de 1964 acabava de começar. Em Harlem, mas também em outras cidades americanas, a dinamita negra explodia conforme o previsto. E a imprensa branca tinha feito de mim o símbolo, até mesmo a causa, da «revolta», da «violência» do Negro americano, em toda a parte em que se manifestava.

- Sr. Malcolm X, o que pensa dos *Blood Brothers*, dos quais se diz que ele estão ligados a sua organização, que eles estão particularmente engajados na luta armada, e que eles mataram brancos inocentes?

- Sr. Malcolm X, que significa a sua declaração segundo a qual os negros americanos deveriam formar um clube de armas?

Era bem a mesma América que eu tinha deixado, as mesmas questões os mesmos brancos que procuravam um bode expiatório! Quando os adolescentes brancos de Nova

⁹⁷⁴ Cf. GIRARD, René – “«Et du mal des ardents tout un pays gagné»”. In: *La Route Antique des Hommes Pervers*. op.cit. p. 78

Torque cometem homicídios, é um problema «sociológico». Mas quando se trata de adolescentes negros, os poderosos da América procuram alguém a prender.

[...].

Neste dia, eu surpreendi os jornalistas. Eu disse-lhes que o negro americano deveria renunciar à ideia que os «direitos cívicos» eram a única solução do problema. Que eles deveriam pôr uma queixa às Nações Unidas contra os americanos que lhes negam o «direito de serem humanos». Que eles poderiam sustentar tal acusação com provas irrefutáveis. Relativamente a isto, Angola e a África do Sul tinham criados precedentes. E os Estados-Unidos poderiam dificilmente evitar uma noção de censura.⁹⁷⁵

Quando me acusavam de «incitação à violência», eu respondia: «É falso. Não sou a favor da violência gratuita. Eu sou pela justiça. Estimo que se os Negros atacam os Brancos, e se as forças da ordem se mostram incapazes de os proteger, então os Brancos têm o direito de se defender, com armas se for necessário. E se a lei não consegue proteger os negros contra a agressão dos Brancos, os negros devem recorrer às armas, se necessário, para a sua defesa.

«Malcolm X quer armar os Negros!» titularam logo os jornais.⁹⁷⁶

[...]. Estimo que qualquer pessoa que se deixa brutalizar sem nada fazer para se defender é um criminoso. Se é assim que é interpretada a filosofia cristã, se é isto que ensina Gandhi, então eu diria que estas são doutrinas criminosas.

Em todos os meus discursos, eu tentava clarificar a minha nova posição em relação aos Brancos, mas os jornalistas preferiam que o meu nome permanecesse sinónimo de violência.

- Eu sou *pela* violência, se a não-violência nos conduzir a adiar indefinidamente a solução do problema negro, com o pretexto de evitar a violência.⁹⁷⁷

⁹⁷⁵ HALEY, Alex & MALCOLM X – *op.cit.*, pp. 287-288

⁹⁷⁶ *Quanto on m'accusait d'incitation à la violence», je répondais: «c'est faux. Je ne suis pas pour la violence gratuite. Je suis pour la justice. J'estime que si des Noirs attaquent les Blancs, et si les forces de l'ordre s'avèrent incapables de les protéger, alors les Blancs ont le droit de se défendre, au besoin par les armes. Et si la loi ne parvient pas à protéger les Noirs contre l'agression des Blancs, les Noirs doivent prendre les armes, s'il le faut, pour se défendre». «Malcolm X veut armer les Noirs!» titrèrent aussitôt les journaux. Ibidem. p. 292*

⁹⁷⁷ *Dans tous mes discours j'essayais de clarifier ma nouvelle position à l'égard des Blancs, mais les journalistes préféraient que mon nom demeure synonyme de violence. – Je suis pour la violence, si la non-violence ne nous conduit qu'à ajourner indéfiniment la solution du problème noir, sous prétexte d'éviter la violence. Ibidem. p. 293; Encontramos a mesma ideia nos textos de Gandhi, um «actor excessivo» da luta não-violenta: se o desejo de vingança é encarado por Gandhi como fraqueza humana, porque oriundo do medo, quer justificado quer imaginário, ela é ainda superior à qualquer submissão passiva e impotente; Cf. GÂNDHI, Mohandâs K. – *Méditations*. Paris: Éditions du Rocher, 1998, p. 30; A dignidade e o valor da pessoa humana devem ser respeitados nem que, para isso, seja necessária a violação consciente e responsável de uma lei considerada injusta, imoral, assumindo as consequências da desobediência (civil); a desobediência (civil) constitui um direito imprescindível de todo o cidadão livre e responsável, assim como a condição de toda a democracia, à qual deve promover o direito do cidadão em opôr-se a possíveis abusos da autoridade. Para o líder espiritual, a consciência de que é contra a natureza humana obedecer a leis injustas, indignas do homem, constitui a chave*

Estava diante da mesma América que tinha deixado, as mesmas questões, os mesmos Brancos que procuravam um bode expiatório!⁹⁷⁸

Entramos na última dimensão do testemunho, ligada ao sacrificial ou ao mártir: a da doação do fundamental, a bondade absoluta que envolve, por um lado, a prova do auto-sacrifício, do fazer dom da sua vida para uma causa justa, ultrapassando o mal radical e injustificável, dom que dá algo que pede para ser interpretado, processado, recuperado, desafiando os falsos testemunhos⁹⁷⁹ e, por outro lado, a «*époché*», a distanciação reflexiva, o desapego, o esvaziamento da consciência soberana, consciência que esquece a sua pretensão em constituir-se a si mesmo e partir de si mesmo, para, através da imaginação acolher a revelação não constrangedora, os sinais exteriores e contingentes que o absoluto, na sua generosidade, deixa aparecer de si próprio, num determinado momento da história.⁹⁸⁰

Malcolm X deixa-nos o precioso testemunho, de que a constatação de que só a «Revelação», só a «Verdade Espiritual» acerca dos males que minam as sociedades e as culturas humanas, pode salvar a América e o mundo da catástrofe iminente – uma revolta racial no contexto de Malcolm X – que a espreita, verdade que causou no líder religioso uma estranha impressão como se pela primeira vez ele experimentasse realmente sair de prisão. Malcolm aparece assim aos olhos dos homens do século XXI, como um símbolo do Alcorão libertador e de todas as suas caricaturas que influenciam o fenómeno do terrorismo ligado ao Islão, embora diferente dele.

Ousei sonhar, algumas vezes, que a história iria até dizer que a minha voz – que incomodou o Branco na sua suficiência, na sua arrogância, na sua complacência – contribuiu para evitar uma grave catástrofe, uma catástrofe provavelmente fatal, para o Estados-Unidos da América.⁹⁸¹

para o recuo da tirania e a promoção de uma autonomia sem egoísmo. Cf. GÂNDHI, Mohandâs K. – *Tous les hommes sont frères*. Mesnil-sur-l'Estrée: Gallimard Folio Essais, 2005, p. 160

⁹⁷⁸ *C'était bien la même Amérique que j'avais laissée, les mêmes questions, les mêmes Blancs qui cherchaient un bouc émissaire!* HALEY, Alex & MALCOLM X – *op.cit.*, p. 287

⁹⁷⁹ Cf. Ibidem. pp. 128-129

⁹⁸⁰ Cf. Ibidem. pp. 49-54

⁹⁸¹ *J'ai osé rêver, quelquefois, que l'histoire irait jusqu'à dire que ma voix – qui a dérangé le Blanc dans sa suffisance, son arrogance, sa complaisance – que ma voix a contribué à éviter une grave catastrophe, une catastrophe fatale peut-être, pour l'Amérique.* Ibidem. p. 299

3.3. – Desconstrução do Mito da Nação do Islão segundo Malcolm X

Uma Leitura a partir de René Girard e de Jacques Derrida

Na sua autobiografia, Malcolm X reporta o mito fundador da Nação do Islão, contado pela sua irmã, Hilda, ainda quando o futuro pastor estava encarcerado em Norfolk.⁹⁸²

– No começo a lua estava separada da terra. A seguir os primeiros homens, os homens negros, fundaram a cidade santa A Meca. Entre estes, encontravam-se vinte e quatro sábios, homens de ciências. Porque não se davam com os outros, eles agruparam-se para formar uma tribo, a poderosa tribo de Shabazz, os antepassados dos «Negros» americanos.

Há aproximadamente 6 600 anos, setenta por centos das pessoas estavam contentes, e trinta por cento estavam descontentes. Entre os descontentes, existia um certo «Sr. Yacub». Ele tinha nascido para semear a discórdia e para matar. A sua cabeça era excepcionalmente grande. Ele entrou para a escola com a idade de seis anos. Aos dezoito anos, ele tinha estudado em todas as universidades do país. Chamavam-no «o sábio com cabeça grande». Entre outras coisas, ele tinha aprendido a criar novas raças através de meios científicos.

Este sábio de cabeça grande, Sr. Yacub, pregava nas ruas da Meca. Ele fez tanto adeptos que as autoridades alarmadas o exilaram com os seus 59 999 discípulos, para a Ilha de Patmos, onde, segundo a Bíblia, João recebeu as revelações dos Evangelhos.

Amargo, apesar de negro, e furioso com Alá, Sr. Yacub resolveu vingar-se criando uma raça diabólica, uma raça descolorada, branca. Sr. Yacub aprendeu, nos seus anos de estudo, que o negro continha dois germes, um negro e um moreno. Ele sabia que o germe moreno mantinha-se no estado latente porque, sendo o mais claro dos dois, ele era também o mais fraco. Sr. Yacub quis infringir as leis da natureza; ele teve a ideia de utilizar o que chamamos hoje a estrutura dos genes recessivos para separar os dois germes, o negro e o moreno. Isto feito, ele tinha de implantar o germe moreno a outros germes morenos para que aparecesse uma progenitura cada vez mais clara, mais fraca, mais apta a fazer o mal. É assim, que ele criará a raça branca.

Ele sabia que só obteria este resultado que progressivamente, passando vários estádios, partindo do negro até ao branco. Sr. Yacub começou decretando, para a Ilha de Patmos, uma lei eugenética.

⁹⁸² Malcolm X saberá mais tarde, pelo próprio Elijah Muhammad, que este mito exasperava os islâmicos orientais. Cf. Ibidem. p. 149

Entre os 59 999 discípulos de Sr. Yacub, um recém-nascido sobre três deveria receber um elemento moreno. Estas crianças tornar-se-ão adultas. Só poderiam casar os brancos os morenos com os morenos, ou os morenos com os negros. Algumas crianças destas crianças nasceriam negras. Estes serão, em virtude da lei do Sr. Yacub, eliminados. [...]. Seria dito à mãe que se tratava de um «bebé-anjos» que a precederia no paraíso para guardar um lugar para ela. Se a criança nascesse negra, dizia-se a mãe para cuidar bem dele.

Sr. Yacub formará assistentes que deveriam suceder-lhe. Quando ele morreu em Patmos com a idade de cento e cinquenta e dois anos, ele deixou leis à intenção dos seus discípulos. [...].

Foram precisos duzentos anos para que, na ilha de Patmos, para eliminar todos os negros. Só os morenos permaneceram. Duzentos anos depois apareceram em Patmos as peles-vermelhas, e os morenos foram eliminados. Nos dois séculos que seguiram, foi a vez da raça amarela de aparecer e as peles-vermelhas desapareceram. Mais duzentos anos depois, apareceram os brancos.

Só restavam na ilha de Patmos louros com tom pálido, de olhos azuis e frios, selvagens, nus e sem pudor, animais peludos que se deslocavam de quatro patas e viviam nas árvores. Seis séculos depois, esta raça deixou Patmos para juntar-se aos negros no continente.

Com mentiras e intrigas, e colocando os negros uns contra aos outros, a raça diabólica transformará em seis meses o paraíso terrestre em inferno. Desde então, os negros passaram a brigarem e a combaterem uns com os outros.

Mas acabaram por perceber que todas as suas dificuldades vinham dos diabos brancos do Sr. Yacub. Então, os negros juntaram os brancos, ataram-nos e expulsaram-nos, vestidos de pequenas batas ou esconda-sexos, para o deserto da Arábia até as grutas da Europa.

A pele de ovelha e a estopa que utilizam hoje os franco-maçónicos seriam os símbolos destas batas que adoptaram os homens brancos para atravessar as areias escaldantes.

[...].

Quando os diabos brancos passaram dois mil anos nas cavernas, Alá enviou Moisés para libertar os diabos brancos e civilizá-los. Estava escrito que os diabos brancos reinariam na terra durante seis mil anos.

Os primeiros discípulos de Moisés eram os judeus. Segundo a «história de Yacub», a serpente de que fala o Antigo Testamento quando diz que «Moisés fez emergir a serpente da selva», é o símbolo do diabo branco que Moisés libertou das cavernas da Europa e a quem ele traz a civilização.

Estava escrito que, da raça negra dos primeiros homens, surgiria até seis mil anos, uma raça infinitamente sábia, instruída e poderosa.

Estava escrito que alguns membros da raça negra, a primeira, deveriam ser transportados para a América onde tornar-se-iam escravos afim de melhor conhecer a natureza diabólica do homem branco.⁹⁸³

Paul Ricoeur define o mito como uma narrativa tradicional sobre os acontecimentos relativos à origem dos tempos, destinados a fundar a acção ritual dos homens e, de um modo geral, a instituir todas as formas de acção e de pensamento através das quais o homem se compreende a si mesmo no mundo. A origem dos tempos nos mitos é indissociável da experiência do sagrado e do surgimento e da expulsão do mal.⁹⁸⁴ Mas, se Paul Ricoeur insiste na função simbólica do mito, isto é, sobre o seu poder de revelar, de desvelar, a ligação ou a relação que o homem mantém com o sagrado, René Girard põe a

⁹⁸³ *Au commencement la lune avait été séparée de la terre. Ensuite les premiers hommes, les hommes noirs, fondèrent la ville sainte de La Mecques. Parmi ces Noirs se trouvaient vingt-quatre sages, hommes de science. Parce qu'ils ne s'entendaient pas avec les autres, ils se regroupèrent en une tribu, la puissante tribu des Shabazz, ancêtres des «Noirs» américains. Il y a environ 6600 ans, soixante-dix por cent des gens étaient contents, et trente por cent mécontents. Parmi les mécontents, il y avait un certain «Monsieur Yacub». Il était né pour semer la discorde et pour tuer. Sa tête était exceptionnellement grosse. Il entra à l'école dès l'âge de six ans. A dix-huit ans il avait fait des études dans toutes les universités du pays. On l'appelait «le savant à la grosse tête». Il avait appris, entre autres, à élever de nouvelles races par des méthodes scientifiques. Ce savant à la grosse tête, M. Yacub, prêchait dans les rues de La Mecque. Il fit tant d'adeptes que les autorités alarmées, l'exilèrent avec des 59 999 disciples, dans l'île de Patmos, où, selon la Bible, Jean reçut les révélations des Evangiles. Amer, quoiqu'il fût noir, et furieux contre Allah, M. Yacub résolut de se venger en créant une race diabologique, une race décolorée, blanche. M. Yacub avait appris au cours de ses études que le Noir contenait deux germes, un noir et un brun. Il savait que le germe brun demeurait à l'état latent car, étant le plus clair des deux, il était aussi le plus faible. M. Yacub voulu enfreindre les lois de la nature; il eut l'idée d'utiliser ce que nous appelons aujourd'hui la structure des gènes récessifs pour séparer les deux germes, noir et brun. Cela fait, il devait greffer le germe brun à d'autres germes bruns pour qu'apparaisse une progéniture toujours plus claire, plus faible, plus apte à faire le mal. C'est ainsi qu'il devait créer la race blanche. Il savait qu'il n'obtiendrait ce résultat que progressivement, en plusieurs stades, allant du noir au blanc. M. Yacub commença en décrétant, pour l'île de Patmos, une loi engénésique. Parmi les 59 999 disciples de M. Yacub, un nouveau né sur trois devait recevoir quelque élément de brun. Ces enfants deviendraient adultes. Seuls pourraient se marier alors les bruns, ou les bruns avec les noirs. Certains enfants de ces enfants seraient noirs. Ceux-là seraient, en vertu de la loi de M. Yacub, éliminés. [...]. On devait dire à la mère qu'il sagissait d'un «bébé-ange» qui la précédait au paradis pour y préparer une place pour elle. Si l'enfant était brun, on disait à la mère de prendre bien soin de lui. M. Yacub forma des assistants qui devaient lui succéder. Quant il mourut à Patmos à l'âge de cent cinquante deux-ans, il laissa derrière lui des lois à l'intention de ses disciples. [...]. Il fallut deux cents ans pour éliminer de Patmos tout les noirs. Seuls les bruns demeurèrent. Deux-cents ans plus tard, les peaux-rouges apparurent à Patmos, et les bruns furent éliminés. Dans les deux siècles qui suivirent ce fut le tour de la race jaune et les peaux-rouges disparurent. Encore deux-cent ans et ce furent enfin les Blancs. Il ne restait plus sur l'île de Patmos que les blonds au teint pâle, aux yeux bleus et froid, sauvages, nus et sans pudeurs, des animaux poilus qui se déplaçaient à quatre pattes et vivaient dans les arbres. Aux bout de six siècles cette race quitta l'île et rejoignit les Noirs sur le continent. En racontant des mensonges, en dressant les Noirs, les uns contre les autres, la race diabologique transforma en six mois leur paradis terrestre en un enfer. Désormais les Noirs se querellèrent et se combattirent entre eux. Mais ils finirent par s'apercevoir que toutes leurs difficultés venaient des diables blancs de M. Yacub. Alors les Noirs rassemblèrent les blancs de M. Yacub, les enchaînèrent et les expédièrent vêtus de petits tabliers ou caches-sexe, à travers le désert d'Arabie jusque dans les grottes d'Europe. La peau de mouton et l'étope qu'utilisent aujourd'hui les francs-maçons seraient les symboles de ces tabliers qu'adoptèrent les hommes blancs pour traverser les sables brûlants. [...] Quand les diables blancs eurent passé deux mille ans dans les cavernes, Allah envoya Moïse les en sortir et les civiliser. Il était écrit que le diable blanc régnerait sur la terre pendant six mille ans. Les premiers disciples de Moïse s'appelaient les Juifs. Selon «l'histoire de Yacub», le serpent dont parle l'ancien testament lorsqu'il dit «Moïse fit émerger le serpent de la jungle», est le symbole du diable blanc que Moïse fit sortir des cavernes d'Europe et à qui il apporta la civilisation. Il était écrit que, de la race noire des premiers hommes surgirait au bout de six mille ans une race infiniment sage, savante et puissante. Il était écrit que certains membres de la race noire, la première, devaient être des esclaves afin de mieux connaître la nature diabologique de l'homme blanc. Ibidem. pp. 146-149*

⁹⁸⁴ Cf. RICOEUR, Paul – “Introduction. La Phénoménologie de l'Aveu (Livre II. La Symbolique du Mal. Première Partie. Les symboles Primaire: Souillure, Pêché, Culpabilité)”. In: *Philosophie de la Volonté*. 2... Paris: op.cit. p. 207

tónica na função dissimuladora do mito arcaico e fundador, precisamente, nas interpretações inexactas, nas deturpações, que estes operam sobre violências coletivas ou sociais, não imaginárias. Ora, como referimos na primeira parte desta dissertação, para René Girard, a função dissimuladora do mito, dissimuladora do mecanismo sacrificial (da existência de um ou mais bodes expiatórios que purgam a colectividade dos seus males), também reenvia à visão que o homem arcaico tem do sagrado, possibilitando uma genealogia do sagrado e do religioso. Assim, Paul Ricoeur e René Girard cruzam-se na interpretação da cultura que ambos forjem: se, em Girard, os mitos arcaicos inauguram uma genealogia do sagrado na cultura, genealogia dos modos de dissimulação dos mecanismos sacrificiais nas comunidades arcaicas e cujo sentido amplia-se e esgota-se nos mitos bíblicos, sobretudo na Paixão de Cristo que revela tais mecanismos, com Paul Ricoeur, o olhar desmitificador de uma hermenêutica dos símbolos, proporcionada pela compreensão cristã da evolução do sagrado/religioso na cultura, vê nos mitos uma tentativa de compreensão do mal percebido como exterior que ameaça as colectividades humanas, compreensão na qual germina a consciência da participação individual do homem no mal; o sentimento da culpabilidade individual, a consciência da falta (*«faute»*) e o desejo da confissão são antecedidas pela consciência primitiva da mancha (*«souillure»*) que se expressa no símbolo da nódoa (*«tache»*) que, por sua vez, introduz a impureza no seio da comunidade, provocando o terror colectivo e, posteriormente, pela consciência do pecado que se expressa no símbolo da meta falhada, do caminho desviante e tortuoso ou da transgressão do limite, tornando o estado de impureza uma questão individual, pessoal na relação que o homem mantém com Deus.⁹⁸⁵

Quando René Girard escreve que os mitos são «mentiras», o autor refere-se, não ao facto dos acontecimentos contados nunca terem acontecidos, mas antes ao facto destas narrativas retratarem o ponto de vista dos perseguidores, deturpando a realidade contada, denominando-os, assim, de «textos de perseguição».⁹⁸⁶ Neste sentido, podemos dizer que os textos perseguidores são «falsos testemunhos». Mas se os mitos são enganadores é porque eles tendem a esconder uma verdade sendo, em última análise, textos reveladores da condição humana; os textos de perseguição enganam-se e enganam relativamente às acusações dirigidas contra a(s) vítima(as) emissária(s), mas dizem a verdade quanto à perseguição dessa(s) mesma(as) vítima(s) e a(s) consequente(s) divinização(ões). Sendo assim, os mitos organizam um certo saber parcialmente verdadeiro e parcialmente falso

⁹⁸⁵ Cf. Ibidem. p. 211

⁹⁸⁶ Cf. GIRARD, René – “La Singularité des Évangiles.” In: *Je vois Satan tomber comme un éclair*. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle, Bernard Grasset, 1999, p. 182

sobre o mundo envolvente regulado pelo desejo e pelo sacrifício.⁹⁸⁷ Nesta óptica, podemos dizer que em todo o falso testemunho, está presente, mesmo que dissimulado, a verdade testemunhal. Contudo, se o mito é parcialmente enganador, essa opacidade, nem sempre consciente por parte dos perseguidores, tem uma função social: proteger as comunidades das suas violências exteriores que, na realidade, são intrínsecas às comunidades.⁹⁸⁸ Portanto, tanto em Paul Ricoeur como em René Girard, podemos considerar que, na narrativa mitológica, algo é, à partida, confessado mesmo que dissimuladamente ou simbolicamente. No mito, algo como a culpabilidade individual, posterior e correlativa da experiência colectiva da angústia, do sofrimento e do absurdo, se insinua à consciência, à palavra, à confissão do pecado, desejando romper com a obscuridade, com a opacidade do sagrado. Podemos ainda acrescentar que as considerações à volta do mito de Paul Ricoeur e de René Girard convergem nos escritos de Northrop Frye: enquanto história, o mito tem um aspeto poético, recriado pela literatura, e um aspeto funcional e social, recriado pelo rito, revelando-se um programa de acção para a comunidade; o mito reenvia menos ao real do que ao «possível»; o homem revela-se através do que fez, da sua acção, e daquilo que tenta fazer num dado momento.⁹⁸⁹

Na tentativa de empreender um processo de desmistificação (ou de «demitização») de mitos, de textos históricos e de outras narrativas culturais presos em ilusões perseguidoras, René Girard estabelece uma espécie de criteriologia do mito arcaico ou fundador. Reconhecemos um mito quando este, através de um ou vários elementos, sugere a vivência por parte de uma comunidade de uma catástrofe objectiva, de uma crise social ou entre dois indivíduos, que traduzem uma indiferenciação entre os homens, resultante da escalada dos duplos.⁹⁹⁰ A indiferenciação, resultante da crise ou da catástrofe objectiva, pode aparecer, na narrativa mitológica, sob a forma de uma epidemia, uma inundação ou uma seca prolongada, etc. Mesmo se, inicialmente, as rivalidades convergem para centros de polarização diferentes, estas tendem a contaminarem-se umas às outras, tornando-se mimeticamente mais atrativas à medida que vão atraindo perseguidores. A saída do estado indiferenciado e, portanto, a resolução da crise está na polarização do ódio colectivo num

⁹⁸⁷ Cf. GIRARD, René – “II. Une Théorie sur Laquelle Travailler: Le Mécanisme Mimétique”. In: *Les Origines de la Culture*. op.cit. p. 69

⁹⁸⁸ Cf. GIRARD, René – “La Génese des Mythes et des Rituels”. In: *La Violence et le Sacré*. Paris: Éditions Bernard Grasset, Pluriel, 1972, p. 140

⁹⁸⁹ Como diria Northrop Frye, René Girard foca mais o aspeto funcional e social do mito, enquanto saber necessário ao bom funcionamento da comunidade, do que o aspeto literário. Cf. FRYE, Northrop – *op.cit.*, p. 93

⁹⁹⁰ Os gémeos míticos são a metáfora dos duplos, metáfora que muito contribui para a revelação dos mecanismos vitimários. Por levarem a sério a metáfora dos gémeos, algumas sociedades sacrificavam os gémeos. Cf. GIRARD, René – “II. Une Théorie sur Laquelle Travailler: Le Mécanisme Mimétique”. In: *Les Origines de la Culture*. op.cit. p. 82

bode expiatório, isto é, na perseguição, expulsão ou morte de uma vítima sacrificial e emissária uma vez que esta carrega tanto a responsabilidade da crise comunitária como a da sua solução e, portanto, do regresso da paz na comunidade. O segundo critério, depois da indiferenciação, é da unanimidade mimética, num primeiro momento, à volta da expulsão ou do crime de um ou mais indivíduos, tomados como causa da desordem e da discórdia e, num segundo momento, à volta da imolação e deificação dessa mesma vítima, vista agora como reconciliadora e regeneradora da ordem. Outro critério do mito é o facto desta última ser portadora de «sinais vitimários» que podem ser físicos (deficiência, defeito ou qualidade, exemplaridade), sociais (alta sociedade ou marginal, estrangeiro) ou materiais (associação ou posse de um objecto), sinais ou indícios que sugerem a culpabilidade aos olhos de uma multidão e, portanto, a sua supressão, indícios que, do ponto de vista do observador, resultam de uma ilusão perseguidora.⁹⁹¹ Os sinais vitimários físicos e sociais colocam a vítima na marginalidade de dentro ou de fora.⁹⁹² Estes sinais preferenciais de selecção vitimária são razões que, racionalmente, entendemos como insuficientes e, até mesmo, escandalosas, mas não deixam de atenuar a arbitrariedade da vítima ou a predominância do acaso.⁹⁹³ O terceiro critério é a morte ou expulsão da vítima que, posteriormente, será representada como heróica porque tomada como salvadora da comunidade.⁹⁹⁴

Se olharmos para o mito da Nação do Islão de um ponto de vista girardiano, identificamos vários elementos que caracterizam os mitos fundadores:

1) A morte, ou a perseguição, ou a expulsão de uma vítima, que, neste mito, ocorrem quatro vezes e são inter-substituíveis: a) num primeiro momento, Yacub é expulso de Shabazz por perturbar a ordem; b) num segundo momento, as crianças negras, ou mais escuras, que nascem de pais brancos criados por Yacub, são sacrificadas de modo a «limpar» e não contaminar a raça branca em criação; c) num terceiro momento, Yacub e as suas criaturas demoníacas brancas são expulsas para o norte do planeta por semear a

⁹⁹¹ René Girard faz referência ao antropólogo Arthur Hocart que sublinha o «feiticismo» ingénuo do objeto físico, tomado como prova direta. Por exemplo, na história bíblica de José, a esposa de Potifar guarda a túnica deste que serve de comprovação que o homem tentou ser relações sexuais com ela. Relativamente aos sinais vitimários, podemos ver nas ilustrações medievais o modo como são representadas as bruxas, muito semelhantes as representações dos judeus em caricaturas anti-semitas: figuras de traços deformados, corcundas, coxas. Alguns deuses gregos são longes de serem Apolos, sendo representados como deficientes, mutilados, atrofiados, desgraçados. Cf. Ibidem. pp. 80-82; Cf. FÉVRE, Louis – *op.cit.*, p. 134

⁹⁹²

⁹⁹³ Cf. GIRARD, René – “II. Une Théorie sur Laquelle Travailler: Le Mécanisme Mimétique”. In: *Les Origines de la Culture*. op.cit. p. 80

⁹⁹⁴ Cf. GIRARD, René – “VI. Méthode, Évidence et Vérité”. In: *Les Origines de la Culture*. op.cit. p. 211

discórdia entre os negros; num quarto momento, após a libertação dos brancos por Moisés, a raça negra é dominada, vitimizada, escravizada pelos brancos;

2) Os sinais diferenciadores cósmicos, ambientais ou territoriais e físicos; os sinais diferenciadores cósmicos e territoriais são: a) numa época em que a Lua estava separada da Terra, a tribo de Shabazz resultou do isolamento de uma minoria elitista do resto da comunidade com o qual não se harmoniza; b) a raça branca é concebida em segredo e, assim, isolada da comunidade natural, dominante e virtuosa, a raça negra; c) a raça negra acabará por ver o seu território e a sua propriedade conquistada pela raça branca e reduzida até a sua inexistência na condição de escravo; os sinais físicos diferenciadores que, neste contexto, são defeitos, deficiências, anomalias, associadas ao génio e à perversidade, perversidade que determina, assim, a condição de marginalidade externa e a expulsão, são: d) Yacub, ser dotado de uma cabeça extraordinariamente grande que, simultaneamente, sugere o génio (marginalidade de dentro) e a perversidade (marginalidade de fora), é, inicialmente, expulso para, posteriormente, se tornar o deus de uma sub-raça perversa (marginalidade de fora na marginalidade de dentro), a raça branca, que, por sua vez, reinará no mundo (marginalidade de dentro no interior da marginalidade de fora) até a libertação prometida da raça negra, uma vez que do reino dos brancos só se pode esperar desgraça e declínio; e) num mundo governado pelo demónio, a raça virtuosa, aqui, a raça negra, é vista como sub-raça e a sua cor como sinal da sua falta de perfeição e de virtude mas também da sua condição de perseguidos (marginalidade de fora no interior da marginalidade de dentro); f) a diferença entre a raça branca, raça secundária e pervertida, e a raça negra, a raça primeira, originária, virtuosa e superior, resulta da manutenção do germe moreno e da supressão do germe negro, germe que se encontra no homem de raça negra, junto com o germe moreno.

4) Os sinais indiferenciadores, indicadores de uma crise social e, portanto, de um mal-estar colectivo que desemboca num clima de terror⁹⁹⁵: a) Yacub ambiciona ser um deus criador à semelhança de Alá, embora ele apareça como um falsário porque criador de uma raça imperfeita e, por isso, segunda, que pretende dominar o mundo pelo vício, a

⁹⁹⁵ A indiferenciação presente nos mitos fundadores resulta de uma das dimensões do símbolo a que reenvia o mito, precisamente, a cósmica – para além das dimensões onírica e poética. A segunda dimensão do símbolo, a onírica, desloca-nos da esfera cósmica para a esfera psíquica. Esta dupla expressividade do símbolo, cósmica e psíquica, complementa-se numa terceira expressividade, a imaginação poética. Na poesia, escreve Paul Ricoeur, a expressividade do símbolo mostra-se num estado nascente; surpreende-se como emergente na linguagem e emergência da linguagem. Contudo, a estrutura da imagem poética não é apenas própria da poesia; ela está presente no sonho e no modo de percepção da manifestação do sagrado na natureza. Cf. RICOEUR, Paul – “Introduction. La Phénoménologie de l’Aveu (Livre II. La Symbolique du Mal. Première Partie. Les Symboles Primaire: Souillure, Pêché, Culpabilité)”. In: *Philosophie de la Volonté...* op.cit. pp. 213-216

corrupção e a discórdia;⁹⁹⁶ b) o homem negro contém dentro de si o homem branco uma vez que é portador do gene negro e do gene moreno em igualdade proporção, podendo assim, graças ao gene moreno gerar o homem branco do mesmo modo que homens brancos geravam crianças de pele escuras; deste modo, o gene moreno é aquilo que, simultaneamente, afasta e aproxima o homem negro do homem branco.

A particularidade deste mito, comparando-o com os mitos analisados por René Girard, está, precisamente, no facto da vítima aparecer com mais evidência quando identificamos os elementos indiferenciadores em vez dos elementos diferenciadores – normalmente, características físicas exageradas, confundidas como sinais de imoralidade, mas que denunciam a fantasia perseguidora que envolve os perseguidores. Ora, do ponto de vista da desconstrução, salta aos olhos a pedra angular desde o início deteriorada que, simultaneamente, sustenta e deita por terra o mito da Nação do Islão: se o gene moreno é a causa da degeneração do homem, causa do branqueamento da cor de pele negra, sinal de virtuosidade, até ao ponto de tornar o homem branco e, portanto, completamente corrompido moralmente, como pode a causa do mal ter origem em Yacub, descrito como um homem amargo, vingativo, que tinha nascido para semear a discórdia e para matar, apesar de «negro»? Num determinado nível de interpretação, Yacub aparece como perverso, carrasco e causa de toda a desgraça da tribo de Shabazz; num outro nível de interpretação, Yacub é vítima de um mal que está presente desde a origem e é intrínseco às comunidades, mal que não só divisa os homens entre si como também os afasta de Deus.

O grande tema deste mito, para além da fundação da Nação do Islão, é a rivalidade. Yacub não só aparece associado a dimensão negativa do desejo mimético assim como representa a figura demoníaca cujo sinal victimário é uma «cabeça grande», sinal de uma inteligência excepcionalmente demoníaca: porque Yacub, homem de ciência excepcionalmente inteligente, quer tomar o lugar de Alá, ele procura demarcar-se, diferenciar-se d'Ele, num primeiro momento, ao defender novas ideias, novos ensinamentos e, num segundo momento, ao criar uma nova raça de homens que irá posteriormente, substituir a tribo de Shabazz. Estamos perante a ambivalência do desejo mimético anteriormente assinalada: por um lado, o repúdio, o horror pela indiferenciação, pelo fenómeno de duplicação e, por outro lado, o fascínio, a admiração mas também a inveja que este suscita ao ponto de desejar «ser/estar» no lugar do outro e assim sacrificá-lo. Se Yacub aparece como bode expiatório, expulso da tribo de Shabazz por procurar

⁹⁹⁶ Detectarmos a ideia de identificação e de transgressão da lei e da representação do pai sugerida por Sigmund Freud: Yacub aparece como o transgressor da comunidade, o traidor de Alá, com o qual mantém uma relação de identificação uma vez que, como Alá, torna-se criador mas criador de uma raça demoníaca.

satisfazer um grupo de pessoas negras descontentes e, assim ameaçar a ordem, essa expulsão só será justificada pelo próprio mito, quando Yacub criará as condições de extermínio da raça negra; ora, se o mal instala-se na tribo de Shabazz bem antes do surgimento da raça branca, precisamente com Yacub, um homem negro cujo gene moreno encontra-se em estado latente, então o gene negro é tão corruptível como o gene moreno.⁹⁹⁷

Relembramos que, segundo René Girard, a principal diferença entre os mitos arcaicos e a Bíblia é que, enquanto nos primeiros a vítima é sempre encarada como culpada dos males que afligem a comunidade, na segunda, a vítima é inocente. Em René Girard, a verdade revelada pelos Evangelhos é essencialmente antropológica: a existência de um mecanismo sacrificial que regula as comunidades e cujo funcionamento eficaz depende da unanimidade culpabilizadora por parte da coletividade à volta de uma vítima inocente e arbitrária a sacrificar. A crucificação de Jesus revela aos homens o seu papel de perseguidores e de fabricantes de vítimas. Da renúncia dos homens em participar na violência sacrificial depende a entrada e o advir do Reino de Deus.⁹⁹⁸ Assim, na perspectiva de René Girard, o jogo da cultura é sempre, ou ofensivo, ou defensivo, num sistema determinado pela violência.⁹⁹⁹ Todavia, René Girard concordaria se dissermos, na senda de Paul Ricoeur, que a Bíblia possibilita culturalmente, ainda que retrospectivamente, uma abertura no sistema fechado que é o mito.¹⁰⁰⁰ Inspirando-nos em Paul Ricoeur, cuja visão da evolução da cultura corresponde igualmente a uma evolução sobre a compreensão do mal, sublinhamos que, se os mitos fundadores nos atiram «para trás», para o passado, precisamente porque expressam-se em termos de origem, a Bíblia e, sobretudo, o Novo Testamento, nos coloca no futuro, graças à compreensão da violência que oferece, compreensão cuja finalidade seria, antes de travar a escalada da violência generalizada, sobretudo imunizar o homem face à maldade humana. Ainda na senda de Paul Ricoeur, se a possibilidade do mal, no sentido de defeção do homem, aparece na linha da sua perfeição, onde reenvia a sua constituição, onde toda a degenerescência se funde numa geração à existência, o realinhamento (ou «*renouement*») com a Bondade (originária) deve passar pelo resgate de uma integridade que foi corrompida.

⁹⁹⁷ Cf. HALEY, Alex & MALCOLM X – *op.cit.* p. 144-145

⁹⁹⁸ Cf. GIRARD, René – “III. Le Scandale du Christianisme”. In: *Les Origines de la Culture*. *op.cit.* p. 116; Cf. GIRARD, René – “Le Bouc Émissaire et Dieu”. In: HOUZIAUX, Alain, GIRARD, René, GOUNELLE, André – *op.cit.*, p. 55

⁹⁹⁹ Ibidem. p. 66

¹⁰⁰⁰ Cf. FÈVRE, Louis – *op.cit.*, p. 108

É porque o testemunho é anterior ao sagrado e à toda a narrativa mitológica, permitindo assim a compreensão retrospectiva da simbologia do mito e, portanto, do mecanismo sacrificial na fundação das sociedades e das culturas, anterioridade subversiva da estrutura temporal se considerarmos que, embora o seu acontecimento seja anterior ou passado, a compreensão do testemunho nos chega de um futuro, dizemos que a cultura, nas suas margens, deixa vislumbrar a possibilidade de inverter a espiral da violência sacrificial que o sagrado não consegue mais conter.¹⁰⁰¹ Esta nossa posição é reforçada pela afirmação de René Girard segunda a qual o Cristianismo, enquanto religião, não pode ser fundado sobre o bode expiatório uma vez que Jesus Cristo denuncia, precisamente, o mecanismo sacrificial – desejo mimético, rivalidade mimético, crise mimética, resolução sacrificial, quer através do bode expiatório, quer através da auto-destruição da comunidade em crise.¹⁰⁰² A revelação do mecanismo sacrificial na cultura por parte de Jesus Cristo só pode provir do seu Testemunho, ou do Testemunho por excelência: o cumprimento de si através do cumprimento da palavra e da vontade do Pai. Ora, a compreensão do Testemunho (absoluto), compreensão ainda «por-vir» apesar d’Ele estar entre nós, só pode ser realizada através de uma constante reinterpretação (compreensão e atualização) das narrativas constitutivas da cultura, reinterpretação sustentada por uma filosofia da interpretação ou hermenêutica do testemunho cuja principal finalidade é «libertar a

¹⁰⁰¹ Trata-se da mesma lógica de acréscimo retrospectivo de sentido que Paul Ricoeur evidencia na sua evolução da simbologia da experiência da falta, precisamente entre a culpabilidade, o pecado e a mancha, tornando-se, relembremos, a mancha mais rica em significação quando iluminado pela consciência da culpabilidade. Encontramos a mesma lógica, denominada de «espelho invertido» no estudo sobre a tipologia bíblica de Northrop Frye: o Novo Testamento está escondido no Antigo Testamento e o Antigo Testamento é desvelado no Novo Testamento; por outras palavras, os acontecimentos contados do Antigo Testamento constituem um «tipo» do Novo Testamento e o Novo Testamento constitui um «antitipo» (revelação) do Antigo Testamento, uma forma realizada de algo pressagiado no Antigo Testamento. Por exemplo, o baptismo cristão é «*antitypos*» do salvamento da humanidade do dilúvio; Adão é o tipo de Jesus Cristo e Jesus Cristo é o antitipo de Adão. A tipologia é uma forma própria da capacidade do mito em repetir-se invertendo a significação. A tipologia é, portanto, uma figura que se move no tempo: se o tipo existe no passado, o antitipo existe no presente; se o tipo existe no presente, o antitipo existe no futuro. A tipologia pressupõe uma teoria do processo histórico, precisamente, a hipótese de que a História tem uma certa razão de ser e uma significação e que, mais cedo ou mais tarde, acontecerá algo que indicará o que é esta razão de ser e esta significação que, por sua vez, tornar-se-á um antitipo do que aconteceu anteriormente. Se a causalidade é voltada para o passado, colocando causas e efeitos no mesmo plano temporal, porque fundada na razão, na observação e no conhecimento, a tipologia é voltada para o futuro, imaginado como transcendente no tempo e, por isso, sugerindo uma elevação vertical e um movimento horizontal para frente; a tipologia é da ordem da fé, da esperança e da visão. Frye acrescenta que, embora o Novo Testamento aponte para duas direcções, o mundo eterno e o futuro, ambas estas direcções desembocam no Apocalipse (Juízo Final). Segundo Frye, a organização tipológica da Bíblia parece ser única, não sendo comparável a nenhum outro texto existente; Cf. FRYE, Northrop – *op.cit.*, pp. 131-138

¹⁰⁰² Cf. GIRARD, René – “II. Une Théorie sur Laquelle Travailler: Le Mécanisme Mimétique”. In: *Les Origines de la Culture*. *op.cit.* p. 89; Não existe determinismo no mecanismo sacrificial: ou ele encontra um bode expiatório, passível de polarizar os ódios da comunidade, ou então, na falta de um culpado credível, a comunidade não sobrevive às rivalidades mimética e caminha para a sua auto-destruição. A origem da cultura assenta no mecanismo sacrificial e as primeiras instituições provêm da sua repetição, deliberação e planificação. Cf. *Ibidem*. pp. 79-61

bondade» das narrativa e da herança cultural.¹⁰⁰³ Sob este prisma, a imitação de Jesus Cristo não passa prioritariamente pelo gesto sacrificial (auto-sacrifício ou dom sacrificial), podendo originar uma autêntica perversão de valores judaico-cristãos e a defesa de uma concepção martiriológica da reparação do mal e da injustiça sofrida que facilmente descamba na vingança. A imitação de Jesus Cristo passa, antes de mais, pela condição hermenêutica do homem, precisamente, pela tentativa de purificar a cultura, de libertá-la de um estado de distorção, de perversão, de corrupção, que se instala na falibilidade¹⁰⁰⁴ dos seres humanos e perpetua, assim, a *méconnaissance* que espreita, ameaça a humanidade e a desvia do cumprimento testemunhal para a execução sacrificial. Recorrendo aos termos de Northrop Frye, a lógica do testemunho aparece como o anti-tipo (imagem invertida) da lógica do sagrado.

Embora Frye conceba um processo de «de-criação» na cultura, análogo à desconstrução de Jacques Derrida, processo no qual o jogo da imaginação neutraliza o poder hipnótico da realidade objectiva, ele vê, na Bíblia, não uma ausência que apela uma presença mas antes, um lugar onde uma «presença» – «ausência presente» ou «presença espectral» porque «presença nunca totalmente presente» que desaparece entre o passado e o futuro – se recria continuamente, «presença» re-criadora que se estende à cultura.¹⁰⁰⁵ É através da imaginação despertada que o homem des-cria («*dé-crée*») o mundo decaído, corrompido, e participa na criação.¹⁰⁰⁶ Para Frye, o verdadeiro suplemento não é o suplemento derridiano, uma espécie de «algo mais», um «não-dito» proveniente de algo não confesso do autor que, simultaneamente, completa e mina o texto; é antes uma espécie de «tapete» por detrás de tudo, uma estrutura mítica que se estende e que se revela como o suplemento dos suplementos, o suplemento que acaba com todos os outros suplementos.¹⁰⁰⁷ A hermenêutica do texto testemunhal visaria a «óptica do divino», uma visão próxima da percepção de Deus.

¹⁰⁰³ Paul Ricoeur define a hermenêutica como a teoria das operações da compreensão na sua relação com os textos. Cf. RICOEUR, Paul – “La Tache de L’Herméneutique: en venant de Schleiermacher et de Dilthey”. In: *Du Texte à l’Action...* op.cit. p. 83; Paul Ricoeur entende por herança, o passado que se perpetua no presente e continua a modelar. Tomado entre a objetividade dos acontecimentos e a subjetividade do historiador (interesses, curiosidades, motivações), a sua pertença histórica significa a presença do passado como passado do seu presente e a pertença dos homens ao passado de uma mesma humanidade. Cf. Fèvre, Louis – *op.cit.*, p. 142; Importa ainda assinalar que uma filosofia do testemunho preocupar-se-ia inicialmente com a confissão da falta, da culpa.

¹⁰⁰⁴ A falibilidade designa, antes da possibilidade do mal, a região e a estrutura da realidade que oferece um «lugar» ao mal. Cf. Ibidem. p. 60

¹⁰⁰⁵ Cf. CAYLEY, David – *Entretiens avec Northrop Frye*. Paris: Éditions Bellarmin, l’Essentiel, 1996, p. 54; Cf. Ibidem. p. 279

¹⁰⁰⁶ Cf. Ibidem. p. 65

¹⁰⁰⁷ Cf. Ibidem. p. 105

Nesta óptica, arriscamos dizer que aquilo que mobiliza realmente o testemunho na sua dimensão mais absoluta, da qual Jesus Cristo nos chega como Exemplo por excelência, não será certamente aquilo que move o homem arcaico, designadamente o medo do impuro através da contaminação, do contágio do mal, nem a morte resultante da cólera vindicativa dos deuses; é ainda secundária o medo da perda da memória vitimária, do branqueamento da história à favor dos carrascos, dos injustos, noção mais contemporânea do testemunho que se ergue das hecatombes de duas grandes guerras mundiais, das «ruínas» de Hiroshima e Nagasaki, dos genocídios e de todas as formas de escravaturas; aquilo que verdadeiramente move o Testemunho (absoluto), testemunho que possibilita e sustenta as visões anteriores de inteligibilidade do mal, emprestando-lhe fragmentos de sentido, é o pavor da perda da Integridade, da privação da Aliança, resultante de uma incompreensão dos desígnios de Deus para a testemunha e este mundo.

Se é verdade que a renovação cultural passa pela inter-articulação entre um sistema regido pela lógica do domínio e da violência e uma utopia alimentada pela lógica do testemunho que interrompe, assinala a descontinuidade do primeiro, e pela emergência do homem não-violento, capaz de mobilizar a inteligência humana na construção de um mundo personalizado, próximo da utopia,¹⁰⁰⁸ podemos imaginar que a sobrevivência da cultura e o desvio da humanidade da violência apocalíptica só acontece se esta tomar a via do Testemunho (lógica de Cristo), uma direção nova, resultante de um olhar novo e retroactivo sobre a nossa memória cultural e a tradição, gerando ainda um sentido novo sobre o passado, um neo-passado – um neo-passado para um neo-futuro proveniente do horizonte das possibilidades ontológicas.¹⁰⁰⁹ O Testemunho é, assim, o veículo privilegiado para uma revolução cultural em vista à acção não-violenta, acção que modificaria as relações entre os homens e afastaria a humanidade do apocalipse sacrificial. – *L’histoire dit violence. La conscience bondit et dit: amour. C’est un bond d’indignation par (lequel elle assigne) une fin de l’histoire, sa suppression comme violence; en même temps elle pose l’homme comme l’ami possible de l’homme.*¹⁰¹⁰

¹⁰⁰⁸ Cf. SUMARES, Manuel – *op.cit.*, p. 110

¹⁰⁰⁹ Cf. Paul Ricoeur relembra que a cristologia paulina viu, no mito da génese, Adão como simultaneamente o predecessor de Cristo (a paixão como um acontecimento similar ao da queda) e o anti-Cristo, sendo Cristo a via para restaurar a aliança e a criação perdida com Deus aquando do pecado e da traição de Adão e Eva. Cf. RICOEUR, Paul – “Introduction. La Phénoménologie de l’Aveu (Livre II. La Symbolique du Mal. Première Partie. Les Symboles Primaire: Souillure, Pêché, Culpabilité). In: *Philosophie de la Volonté*. 2... *op.cit.* pp. 208-209; A Paixão de Cristo integra excede o mito de Adão, da mesma forma que o testemunho integra e excede o mito e o sagrado.

¹⁰¹⁰ Cf. RICOEUR, Paul – “L’homme non-violent et sa présence à l’histoire (III. La Question du Pouvoir)”. In: *Histoire et Vérité*. *op.cit.* p. 271; Para Paul Ricoeur, se a história é violência, a não-violência é a «dor de consciência» da história, o mal-estar da existência na história mas também a esperança da consciência em situação histórica. Uma não-violência útil produziria um curto-circuito na acção imposta pelos acontecimentos que fazem história. A acção não-violenta testemunha, por intermitência, exigências sobre-humanas que pensam na história e relembram ao homem que o seu destino o conduz para além da história.

PARTE III

O TESTEMUNHO COMO HORIZONTE DA COMUNICAÇÃO

PARA UMA DESCONSTRUÇÃO DA SOCIEDADE DA INFORMAÇÃO

Inspirando-se no pensamento de Claude Tresmontant, Philippe Gagnon concebe a palavra («*verbo*») através da qual Deus funde o povo de Israel e cria o profeta, introduzindo na humanidade animal o germe de justiça e de santidade, necessário para uma «Nova Criação», como essencialmente «comunicação de uma informação criadora» transmitida pelo pensamento, informação ou significação multiforme fundada numa acção operante, enraizada na natureza – *desiderium naturale*. Esta comunicação da informação criadora («ideia orientadora»), regeneradora de uma Criação inacabada, requerente da participação ou cooperação dos homens para a sua (re-)construção, é precisamente aquilo em que consiste a «Revelação».¹⁰¹¹ A revelação judaico-cristã enquanto comunicação de uma informação criadora (mensagem como advertência, ensinamento), passível de (re-)fundar uma determinada realidade e de reunir os homens à volta desta, destaca a informação criadora como o fenómeno contra-corrente da violência fundacional, própria do mistério sacral, fenómeno através do qual se espera a chegada de uma nova humanidade, humanidade na qual Deus possa «comunicar-se» na totalidade – absolutamente ou radicalmente.¹⁰¹² Colocada a revelação nestes termos, o acto de fé acontece no momento em que o homem recebe a inteligência daquilo que no signo está a germinar e a espera de ser descoberto; inteligência significativa que se manifesta, sobretudo, através dos acontecimentos vivenciados pelas testemunhas, testemunhas «informadas» por essa mesma inteligência directiva e orientadora.¹⁰¹³ Ora o desejo de compreensão desta inteligência orientadora, através dos acontecimentos que afectam a testemunha, é a

¹⁰¹¹ Cf. GAGNON, Philippe – *Christianisme et Théorie de L'information. Science et Théologie dans L'œuvre de Claude Tresmontant*. Paris: François-Xavier de Guibert, 1998, pp. 213-231

¹⁰¹² *La parole, la discussion, la rationalité, tirent elles aussi leur unité de sens de ceci qu'elles sont une entreprise de réduction de la violence. La violence qui parle, c'est déjà une violence qui cherche à avoir raison; c'est une violence qui se place dans l'orbite de la raison et qui commence déjà de se nier comme violence.* RICOEUR, Paul – “Violence et Langage (1967)” (1. Le Paradoxe Politique – Eric Weil). In: *Lectures 1...* op.cit. p. 132

¹⁰¹³ Cf. GAGNON, Philippe – *op.cit.*, pp. 251-271

condição de possibilidade da radicalidade do testemunho, isto é, da relação ou ligação existente entre a testemunha e o absoluto que se manifesta e se torna efectiva através da capacidade de concretização de uma ideia, da defesa de uma causa ou da criação de uma obra, mediante a adversidade – testemunho absoluto.

Desconstruir a sociedade da informação, tendo como horizonte desconstrutivo o testemunho (absoluto) enquanto condição de possibilidade da comunicação e, em última análise, da acção (testemunhal), torna-se possível por três razões: 1) pela identificação do movimento da desconstrução ao testemunho, precisamente pelo obrar do movimento como dilatação ou ampliação da textura de uma determinada composição, para uma melhor percepção, compreensão, dos sinais, dos indícios, das informações, passíveis de desconstruir essa mesma composição e, nela, fazer chegar à realidade, o idioma outro, até então dissimulado, reprimido, diferido, entre os múltiplos «idiomas» possíveis, idiomas vitimizados, rivais e concorrentes, revelando, portanto, o jogo do mistério sacral na edificação da filosofia (tradição fono-logo-cêntrica ou metafísica da presença) e da cultura (ocidental);¹⁰¹⁴ 2) pela aproximação da noção de informação à ideia de (Re-)Criação, aproximação que, inspirada nas concepções auto-organizacionais dos sistemas vivos, afirma que se a informação possibilita a vida e a sobrevivência dos sistemas vivos (efeito negentropico e regeneração), existe, contudo, uma inteligência que sustenta esta mesma informação altamente complexa que, embora compoem os organismos vivos, não deixa de ser produzida por eles próprios;¹⁰¹⁵ em última análise, esta inteligência que compõe, que informa, os organismos vivos, pode ser visto como movimento ou acção que subjaz à informação latente, simultaneamente resultante e condição de possibilidade da informação adaptativa (primeira e segunda cibernética) e da informação simbólica (poética), movimento presente na natureza, na história e na cultura; 3) pela concepção da informação como «espaço diferenciante», informação sustentada pela ideia anterior e originária de «arque-informação» que, inscrevendo-se na lógica do vestígio e da «*différance*», à semelhança da escrita («escrita»/«arque-escrita»), possibilita toda a desconstrução e, implicitamente, toda a reconstrução (textual, organizacional, institucional, etc.), necessária ao advir do testemunho que assombra a cultura que, por sua vez, ignora e desvia-se do seu «*telos*» testemunhal. Desta última concepção da informação, concepção que dá conta da oscilação, da passagem e da (sobre-)posição dos mais diversos discursos e testemunhos num determinado «espaço» (textual e público), encontra o seu ambiente cultural numa ciência da «assombração»

¹⁰¹⁴ Como vimos na primeira parte da nossa investigação, a desconstrução como testemunho engloba e integra as fórmulas idiomáticas derridianas que associam a desconstrução ao acontecimento, à plurivocidade, à justiça e à vida (sobrevivência).

¹⁰¹⁵ Cf. Ibidem. p. 140

(«*bantise*») que, regida pela lógica da «*khôra*», produz e excede a lógica do «*logos*» e a lógica binária, próprias da «metafísica da presença», abrindo a realidade a uma dimensão outra – a dimensão testemunhal da cultura.

Podemos dizer que, sendo a informação um fenómeno diferenciante, a sociedade da informação é, por «(não-)essência», voltada para as manifestações desconstrutivas das realidades sociais, quer produzindo, quer revelando e comunicando, o fosso, o abismo, o «buraco», existente entre a realidade tal como ela se apresenta no quotidiano e a realidade «esperada», mais próxima dos ideais orientadores de Verdade, de Justiça e de Bondade, isto é, o Testemunho (Absoluto), simultaneamente «presente» e ainda «por-vir».

Da assombração da cultura pela sua dimensão testemunhal diferida mas não totalmente ausente, a sociedade da informação produz três fenómenos distintos, resultantes de uma maior ou menor consciência do mistério sacral e da urgência deste cumprimento testemunhal da humanidade: 1) a disseminação, a produção da cacofonia, do ruído ensurdecador, estagnante e mortífero, gerado pela desinformação (hiper-informação, malinformação), pela criação, perseguição e veneração de «ídolos» mediáticos e, finalmente, por turvar, em vez de esclarecer, o olhar relativamente aos testemunhos e aos modelos sociais e políticos passíveis de orientar as sociedades; 2) a superação da realidade efectiva através da produção da realidade virtual, criando a ilusão nas consciências humanas de uma colmatação das limitações da primeira e fomentando a actualização do desejo promoteico e de qualidades atribuídas as «falsas transcendências» – imortalidade, perfeição, poder, controlo, autonomia; 3) o surgimento do «jornalista testemunhal» como a figura que reenvia à consciência da tendência desconstrutiva da sociedade da informação e à vocação testemunhal da desconstrução.

A desconstrução da sociedade da informação, assim como o exercício desconstrutor que ela possibilita, acontece na brecha que separa o jornalismo testemunhal do jornalismo de constatação e da imprensa «*faits divers*» ou «*people*»: se o primeiro opera um efeito desconstrutor das realidades sociais e políticas nas comunidades, revelando as instâncias vitimizadas pelas injustiças mantidas por certas ideologias, ele constitui também um produto da desconstrução e da desmistificação do mistério sacral nas consciências humanas e nas culturas; contudo, o jornalismo testemunhal não está imune à ameaça, à contaminação, da irresponsabilidade e da violência sacrificial contida nos restantes fenómenos, sendo a mais perversa das manifestações desta mesma contaminação a manipulação do simbolismo que inspira, na opinião pública, a figura do jornalismo testemunhal – como por exemplo, a provocação, a propaganda política ou a guerra feita,

através da divulgação médiática, da condenação à morte e da execução de repórteres jornalísticos, uns dos símbolos mais representativos das sociedades democráticas e ocidentais, por parte de terroristas islâmicos.

Capítulo 1

O Mito da Sociedade da Informação

*Desinformação, Propaganda e Mistificação da Realidade**

No seu texto intitulado *Surtout pas de Journalistes!*, Jacques Derrida alerta-nos para um regresso do religioso nas sociedades contemporâneas, regresso do religioso na sua dimensão mais sacrificial, que se manifesta, quer no fanatismo e no terrorismo, quer no fenómeno de «mundialatinização» e na consequente tendência ao enclausuramento nas sociedades ditas da informação. Entende-se por «mundialatinização», a aliança existente entre a comunicação social e a religião, nomeadamente o cristianismo, aliança resultante de uma afinidade essencial que está no cerne de todo o processo de Evangelização e que explica o facto do cristianismo ser a única religião a exhibir o acontecimento sagrado da Eucaristia na televisão: a mediação e, portanto, a transmissão e a propagação da palavra ou do acontecimento.¹⁰¹⁶ É, portanto, a estreita relação existente entre o fenómeno de informação/comunicação e o sagrado para o qual aponta Jacques Derrida. Dedicaremos este capítulo, precisamente, à relação da informação/comunicação com o sagrado, demonstrando, antes de mais, o «mito», na acepção de René Girard, que constitui a dita «sociedade da informação» (ou da hiperinformação), fazendo desta um espaço de perseguição e de manipulação; depois de caracterizar a sociedade da informação,

* Este capítulo constitui uma versão mais aprofundada do artigo publicado com a seguinte referência: CATALÃO B., Helena – “A Propaganda na Democracia. Uma Perspectiva Antropológica”. In: SOARES DA SILVA, Augusto; MARTINS, José Cândido; MAGALHÃES, Luísa; GONÇALVES, Miguel – *Comunicação, Cognição e Média* (vol.1). Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia de Braga, 2010, pp. 645-660

¹⁰¹⁶ Alexis Bacquet observa que o fenómeno de mundialização ou de globalização parece ter sido facilitado pelo discurso que faz da união no corpo de Cristo a finalidade de toda a humanidade, promessa facilitada e garantida pelos média. Cf. BACQUET, Alexis – *Médias et Christianisme*. Paris: Éditions du Centurion, 1984, p. 137. Convém salientar que qualquer mediatização da cerimónia religiosa esvazia o acontecimento da sua essência, da crença religiosa e, portanto, reduz o acontecimento à sua forma institucionalizada e burocratizada. Mas é possível olhar para a actividade mediática sob o prisma de religioso: os média oferecem uma ordem litúrgica, uma segurança ontológica, uma via de explicação dos acontecimentos e um sentido à vida, etc. Cf. COMAN, Mihai – *Pour une Anthropologie des Médias*. Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble, 2003, pp. 82-84

evidenciaremos a sua dupla funcionalidade enquanto participativa do misterio sacral, quer como sub-sistema de perpetuação da economia como novo sagrado, quer como fenómeno de ritualização visando o reforço da ligação social; com isso, procuraremos trazer à tona a dimensão sacrificial que nela reside, mostrando, contudo, alguns sinais da sua dimensão testemunhal que, com alguma resistência, nela se insinua. Trata-se, em última análise, de preparar o terreno para a desmistificação ou um enfraquecimento da ideia de um «determinismo duro», existente na sociedade da informação, a favor de um determinismo suave¹⁰¹⁷: as tecnologias da informação não têm propriamente um impacto absoluto, inevitável e irresistível (determinismo duro) mas antes tornam possíveis determinados «acontecimentos» cuja forma e o impacto dependem de factores outros do que as tecnologias da informação, manifestando assim um poder de natureza sinérgica, uma vez que outros factores desempenham a sua função no resultado obtido (determinismo suave).¹⁰¹⁸ Segundo Paul Levinson, o determinismo suave acarreta não só a ideia de uma interacção entre a tecnologia da informação e os seres humanos que transformam as possibilidades oferecidas pela tecnologia da informação numa realidade, mas sobretudo o facto das tecnologias poderem ter consequências imprevisíveis na vida dos homens e nas sociedades.¹⁰¹⁹ Esta postura, relativamente ao poder dos média sobre as massas, abre uma brecha para a concepção e investigação da «personalização» da influência mediática, operando, assim, uma deslocação do acontecimento mediático para os líderes, as autoridades e modelos das mais diversas áreas da sociedade e da cultura, que podem formar, mobilizar a sociedade civil como ainda participar na cultura. Desta nossa desmistificação da sociedade da informação e, à contra corrente da comunicação confusante, esboçaremos o paradigma da comunicação testemunhal.

¹⁰¹⁷ Ao distinguir o determinismo duro do determinismo suave, Paul Levinson esclarece que toda a realidade é variante do determinismo suave uma vez que nada é totalmente absoluto. No entanto, se nas ciências sociais, dada a complexidade dos grupos, fala-se de um determinismo suave, é razoável, no domínio das ciências exactas como a genética, usar a expressão de determinismo duro, sendo uma ciência muito menos variável do que a primeira. “Os genes determinam a cor dos olhos de uma maneira muito menos suave do que aquela com que os telescópios ou microscópios aplicados a esses olhos determinam as revoluções científicas que podem seguir-se”. LEVINSON, Paul – *A Arma Suave. História Natural e Futura da Revolução da Informação*. Trad. J. Freitas e Silva. Lisboa: Editorial Bizâncio, 1998, p. 28

¹⁰¹⁸ Cf. Ibidem. pp. 27-28

¹⁰¹⁹ Cf. Ibidem. pp. 29-34

1.1. – A Sociedade da Informação: Conceito e Caracterização

Herança das Luzes, designadamente, do seu projeto de racionalização e descrição matemática do mundo através do número (quantidade e ordem), a sociedade da informação, cunhada pela revolução informacional¹⁰²⁰ iminentemente pós-industrial, caracteriza-se pela abundância, pelo tratamento, pelo armazenamento, pela circulação, pela troca e pela gestão da informação no sentido largo do termo (dado e sinais).¹⁰²¹ Para além, do seu recente aparecimento na produção intelectual com a investigação em engenharia da comunicação e na cibernética, é atribuída à noção de informação uma evolução etimológica. A informação, normalmente abordada numa dimensão epistemológica, quer entendida como *bit*,¹⁰²² «espaço», simples sinais trocados ou armazenados sobre diversas formas, quer entendida como «conhecimento», dado (*data*), facto portador de sentido, susceptível de esclarecer, de comunicar e de desencadear uma acção – «informação significativa» ou «informação-sentido»,¹⁰²³ passa a ser abordada numa vertente fenomenológica quando encarada etimologicamente. Assim, etimologicamente falando, a palavra latina «*forma*» significa, por um lado, «aparência», «aspecto», «visível» e, por outro lado, «dar forma», «moldar», «ordenar», «dar significação» (1190);¹⁰²⁴ o prefixo «in-» remete para a interiorização sugerindo assim a transmissão de uma forma a um receptor que procederia a uma integração activa¹⁰²⁵ ou ao acto de dar forma e a prescrição de um determinado comportamento, quer individual, quer colectivo, de modo a formar um grupo

¹⁰²⁰ Cf. Ibidem. p. 29; Cf. Ibidem. p. 74

¹⁰²¹ Cf. HEINDERYCKX, François – *La Malinformation. Plaidoyer pour une refondation de l'information*. Paris: Éditions Labor, Collection Quartier Livre, 2003, p. 9

¹⁰²² Medida elementar de cálculo da quantidade da informação que, posteriormente, permitirá o tratamento da realidade como fluxo de informação, possibilitante de automatização. Esta noção está intimamente ligada à «informática» enquanto a ciência do tratamento automático da informação constituída por cinco elementos fundamentais e interdependentes, a saber, o informacional, o material, o software, o comunicacional e o humano. O material reúne o conjunto de equipamentos que permite, por um lado, o tratamento e a memorização da informação e, por outro, a interacção da máquina com o seu meio. Pois, o computador constitui um conjunto de composto materiais capaz, com a ajuda de instrumentos de software, de tratar a informação. O software, não só conduz o computador, como também permite este último de receber instruções descrevendo as operações a realizar. Estas instruções, encontram-se no software ou nos programas, programas que orientam a máquina para que esta efectua os tratamentos desejados. O comunicacional refere-se à transferência rápida da informação autorizada pelas redes de telecomunicações. Estas abolem as distâncias geográficas e temporais existentes entre os sistemas em rede e permitem assegurar numerosas funções como o acesso a recursos informáticos repartidos, isto é, localizados em lugares diferentes, a transferência de dados, a comunicação, a realização de serviços à distância. A dimensão humana da informática refere-se aos utilizadores, informáticos ou não, que interagem com a máquina segundo as suas necessidades para a realização de determinadas tarefas, e a todas as pessoas implicadas na concepção, na gestão, no processo de distribuição e acessibilidade. Cf. DUFOUR, Arnaud et GHERNAOUTI-HELIE, Solange – *De l'Ordinateur à la Société de l'Information*. Paris: PUF, Que sais-je ?, 2001, pp. 18-22

¹⁰²³ Cf. HEINDERYCKX, François – *op.cit.*, p. 9

¹⁰²⁴ Cf. WOLTON, Dominique – *op.cit.*, p. 176

¹⁰²⁵ Cf. AYACHE, Gérard – *La Grande Confusion*. *op.cit.* p. 38

coerente¹⁰²⁶. Pensar na informação enquanto «fenómeno» e, eventualmente, numa «fenomenologia da informação» enquanto «filosofia da informação», torna-se viável se partilharmos a ideia de que, na origem da informação, está “o mundo como a vida no mundo, como aquele prévio experimentar do modo humano de ser que necessariamente cada um de nós testemunha, quando em qualquer e em todas as situações, momentos ou locais nos viramos para a ciência ou para a filosofia”.¹⁰²⁷ A informação é a própria “realidade experimentada singularmente por cada um de nós, conforme aquilo que nós mesmo somos, às capacidades que temos, aos objectivos que perseguimos, à massa de conhecimento e de experiência que intuitiva e instintivamente dominamos”.¹⁰²⁸

Na senda de Costa de Beauregard, Jacques Ellul identifica a «informação conhecimento» e a «informação organização», distinção que não constitui uma oposição podendo até tocarem-se: o primeiro paradigma baseia-se na ideia de que, é digno de informação, um conhecimento útil para a sobrevivência de determinada espécie e comunidade, sendo essa informação comunicada aos elementos do grupo que tomará as suas disposições; o segundo paradigma refere-se à um tipo de informação, não tanto de conhecimento, mas antes de ordem «artístico» e «religioso» – festa, dança, música, teatro, bufões e contadores, menestrelis e trovadores, procissões populares, acções de ordens religiosas, predicções de cruzadas e missões, etc. – informações ditas organizadoras, fundadoras, indispensável para mobilizar, ordenar, organizar e manter a coerência da comunidade.¹⁰²⁹ Todavia, Ayache relembra que, na língua francesa, à palavra «informação», era-lhe atribuída um sentido judiciário, quer o de investigação no domínio criminal por agentes da polícia, quer como esclarecimentos que obtemos de alguém ou informações que damos a alguém sobre uma determinada coisa (1450).¹⁰³⁰ Segundo Wolton, esta última noção de informação reenvia ao «acontecimento», isto é, “o relato que surge, que na maioria das vezes perturba a ordem e o real”,¹⁰³¹ para além da concepção da informação enquanto atribuição de sentido e organização do real.¹⁰³² Só mais tarde é que o termo «informação» será alargado por Philippe de Commynes, deslocando-se da esfera judicial para a esfera do conhecimento, significando um dado útil, instrutivo ou a agregação de um

¹⁰²⁶ Cf. ELLUL, Jacques – *Le Bluff Technologique*. Paris: Hachette, 1988, p. 588

¹⁰²⁷ ILHARCO, Fernando – *op.cit.*, p. 34

¹⁰²⁸ Ibidem. p. 35

¹⁰²⁹ Cf. ELLUL, Jacques – *op.cit.*, pp. 588-589

¹⁰³⁰ No *Trésor de la Langue Française*, a palavra informação aparece pela primeira vez num volume de documentos relativos a cidade de Poitiers. Fazer «enformacions» era, portanto, proceder a investigações judiciárias. Cf. AYACHE, Gérard – *La Grande Confusion*. *op.cit.* p. 31; Cf. WOLTON, Dominique – *op.cit.*, p. 176

¹⁰³¹ Ibid.

¹⁰³² Cf. Ibid.

conjunto de conhecimentos reunidos sobre um determinado assunto.¹⁰³³ Portanto, na cultura francesa, a informação apresenta, originariamente, um espírito de investigação essencialmente judicial e não de simples conhecimento.

Por mais pertinência que tenham as referidas noções de informação, é no domínio científico-tecnológico que a noção de informação ganhou relevância intelectual de modo a ser identificada e revigoradas nas ciências sociais e humanas, podendo ser assimilada, segundo a «Federação Internacional da Informática», ao termo inglês «*data*», isto é, uma representação de factos ou de ideias formalizadas de modo a poderem ser comunicadas ou manipuladas através de diversos procedimentos. Antes de ser processada, tratada, a informação tem de ser representada para depois ser memorizada. Nesta última noção de informação, o conhecimento implícito muda de natureza e a organização cede o seu lugar ao «serviço»: os serviços são informações úteis para a nossa orientação na sociedade – anúncios classificados, indicações administrativas, horários, referências diversas –, serviços que integram o homem no mundo mais do que nele provocar alguma acção a partir de julgamentos e apreciações pessoais sobre o mundo, mundo dado que nem sempre tem a realidade como referência¹⁰³⁴. Outra distinção efectuada por Ellul é a de informação natural, ou seja proveniente do meio natural, que nos chega através dos sentidos, e informação artificial, informação fabricada por outros homens com o intuito de produzir um determinado comportamento¹⁰³⁵.

A sociedade da informação caracteriza-se ainda pelo rápido desenvolvimento das tecnologias de «informação» ou «comunicação» – telefone, rádio, televisão, imprensa, cinema, computador, telemóveis, internet, etc. Os cidadãos passam, não só a conviver, interagir e existir através das tecnologias da informação – ecografia, o registo de maternidade, ficheiros do registo civil¹⁰³⁶ – como também a ser representados por informações, dados (sexo, idade, altura, endereço, numero de segurança social, etc.) manipuláveis por terceiros, instituições (instituições como escolas, bibliotecas, centros de saúde, bancos, etc.) com as quais se torna mais fácil a comunicação, a transmissão, a circulação, a troca instantânea de uma grande quantidade de informações, de mensagens¹⁰³⁷ à longa distância e à grande velocidade. Essa proliferação de mensagem, susceptíveis de fazerem explodir o espaço e o tempo,¹⁰³⁸ torna não só o mundo globalizado como também

¹⁰³³ Cf. AYACHE, Gérard – *La Grande Confusion*. op.cit. p. 31

¹⁰³⁴ Cf. ELLUL, Jacques – *op.cit.*, pp. 589-590

¹⁰³⁵ Cf. Ibidem. p. 590

¹⁰³⁶ Cf. DUFOUR, Arnaud et GHERNAOUTI-HÉLIE, Solange – *op.cit.*, p. 16

¹⁰³⁷ Cf. WOLTON, Dominique – *op.cit.*, p. 179

¹⁰³⁸ Cf. GERSTLÉ, Jacques – *La Communication Politique*. Paris: Armand Colin, 2004, p. 45

provoca nele alterações importantes, quer políticos, quer económicos, quer sociais, quer ambientais.¹⁰³⁹ O grande desafio da sociedade da informação (empresas e organizações privadas e publicas) é o domínio, o controlo da informação: criá-la, recolhê-la, tratá-la, memorizá-la e transmiti-la, para assim satisfazer interesses mais vastos do que a simples gestão de dados, interesses que dizem respeito ao património cultural e económico da humanidade. Devido a uma maior capacidade de armazenamento e conservação da informação como bancos de dados, opera-se ainda uma dilatação da memória social. Se as tecnologias de comunicação e a multiplicação dos média permitem uma partilha instantânea da informação, uniformizando, estandardizando opiniões, estilos, percepções da actualidade, solidificando as comunidades, ela também não só facilita a diversificação cultural, como também ameaça a unidireccionalidade da organização hierárquica, concebível na sociedade piramidal, que vai deixando lugar às múltiplas redes informacionais e comunicacionais, compatíveis com uma concepção de sociedade reticular fundada e sustentada por grupos abertos, adaptativos, evolutivos capaz de auto-organização. Segundo Jacques Gersl  t  , a sociedade da informa    , com a explosão da informa     e com a industrializa     da cultura, levanta o problema da partilha e do acesso ao conhecimento enquanto fonte de poder, o problema da distinção entre as massas e a elite, assim como o da ameaçá da uniformiza    ¹⁰⁴⁰ que começa com a estandardiza     da língua com que nos referimos ao mundo¹⁰⁴¹.

Entre as possíveis manifestações da informa    , na nossa sociedade dita teletecnol  gica, informa     sempre veiculada por meio de um suporte físico, material ou vivente (influxo nervoso, ondas sonoras ou luminosas, correntes eléctricas ou ondas hertzianas) sob a forma de sinais¹⁰⁴², distinguem-se genericamente a «informa     tecnológica» da «informa     não tecnológica». A «informa     tecnológica» refere-se a informa     oriunda de vários instrumentos e objectos – televisão, computador, telefone, telemóveis, vídeos, DVD, Internet, correio electrónico, servers, palmtops, telemóveis, pagers, faxes, equipamento de suporte, software, material de fotografia, de impressão, de cópia, de projecção, etc. – da nossa atenção e acção, uma vez que os utilizamos quotidianamente, cuja particularidade    a grava    o¹⁰⁴³. Dentro deste tipo de informação, identificamos, com a ajuda de Dominique Wolton, a «informação-empresa», a «informação-servi    o», a «informação-dados», a «informação-lazer» e a «informação-militante»: a primeira,

¹⁰³⁹ Cf. ILHARCO, Fernando – *op.cit.*, p.29; Cf. WOLTON, Dominique – *op.cit.*, p. 7

¹⁰⁴⁰ Cf. Ibidem. pp. 45-46

¹⁰⁴¹ Cf. MATTELART, Arnaud – *Histoire de la Société de l'Information*. Paris: La Découverte, 2003, p. 3

¹⁰⁴² Cf. MOREL, Bernard – *Cybernétique et Transcendance...* *op.cit.*, p. 115

¹⁰⁴³ Cf. ILHARCO, Fernando – *op.cit.*, pp. 79-82

refere-se à actualidade fornecida pelos média conferindo às pessoas o estatuto de cidadão; a segunda, em máxima expansão, constitui os serviços públicos administrativos e governamentais, as informações privadas ligadas à economia, ao comércio, à publicidade, etc.¹⁰⁴⁴, serviços que conduzem, por um lado, a uma autonomia do sujeito se tivermos em conta que as operações ou interacções são realizadas a partir de um terminal, ele próprio graças as tecnologias, e por outro, à uma heteronomia, à uma dependência das tecnologias e dos agentes que as administram; a terceira designa os desenvolvimentos das bases e dos bancos de dados, requerendo assim um certo conhecimento; a quarta, também em plena expansão, refere-se aos jogos e outras formas de interacções aumentando a interface¹⁰⁴⁵; a última, também em fase de crescimento, está relacionada “com o uso da Internet pelos regimes ditatoriais, ou pelas ONG, ou pelos movimentos de militâncias críticas nas democracias”¹⁰⁴⁶. Estes cinco tipos de informações são geridos quotidianamente, sobretudo pelos mais jovens, através do texto, da imagem, de dados e do som¹⁰⁴⁷. A «informação não tecnológica» visa a informação interpessoal, ou seja, trocada numa conversa frente a frente entre duas pessoas e a informação natural enquanto significado básico do ambiente natural que podemos obter olhando para fenómenos da natureza – por exemplo, o céu escuro podendo indicar mau tempo, o por do sol que indica o fim do dia, o cascalho que indica a proximidade do rio, ou ainda escritos, relatórios, indicações descritivas sobre entidades, coisas e pessoas num determinado momento e lugar¹⁰⁴⁸. A informação dita cultural, que se distingue da informação natural pela sua proeminência, mobilidade, estabilidade¹⁰⁴⁹, cabe nos dois tipos de informação, uma vez que muitos documentos históricos podem ser digitalizados, armazenados em tecnologias da informação. É próprio da informação tecnológica, artificial, sobrepor-se a informação não tecnológica, substituindo assim a realidade, até porque, como refere Bernard Morel, a informação é reprodutibilidade e a escrita, enquanto «informação grafema», como refere Jacques Derrida, é já técnica, destinando-se assim à repetição, à reprodução, à iterabilidade.

¹⁰⁴⁴ Cf. WOLTON, Dominique – *op.cit.*, p. 29

¹⁰⁴⁵ Cf. Ibid.

¹⁰⁴⁶ Ibid.

¹⁰⁴⁷ Cf. Ibid.

¹⁰⁴⁸ Cf. ILHARCO, Fernando – *op.cit.*, pp. 79-82

¹⁰⁴⁹ Cf. Ibidem. p. 82

1.1.1. – Sociedade da Informação e o Mercado da Comunicação

A primeira função dos média na sociedade da informação, estudada pela sociologia da informação e da comunicação, adequa-se a duas acusações distintas embora remissiva a uma mesma origem: o lucro. Controlar a sociedade de informação aparece assim como o fim último do mercado da comunicação dirigido ao espaço geopolítico mundial.¹⁰⁵⁰ Presos ao sistema financeiro e comercial, grande maioria dos *média* tendem a servir os interesses dos poderes instituídos, coniventes com poderes políticos e grandes grupos económicos, renegando assim sua origem anti-totalitarismo ao serviço da liberdade de expressão e de opinião, manipulando a informação, fomentando a «desinformação» ou a «malinformação»¹⁰⁵¹ e, por fim, minando a capacidade e o papel de «vigilância» atribuído a actividade jornalística.¹⁰⁵² A domesticação do mundo, por parte dos grandes «*pools*» de agências de informação, é facilitada pela normalização da qualidade da informação, pela centralização do seu encaminhamento e pela rapidez de produção, de circulação e de

¹⁰⁵⁰ Cf. DA SILVA L., Manuel J. – “Complexidade da Comunicação Mediática”. In: MARTINS L., Moisés – *Comunicação e Sociedade. As Ciências da Comunicação no Espaço Lusófono* – 2. Braga: Comunicação e Sociedade, Universidade do Minho, s.d. p. 191

¹⁰⁵¹ Em Abril de 2006, Manuel Maria Carrilho publica o seu polémico livro intitulado *Sob o Signo da Verdade*, um testemunho através do qual o autor denuncia o modo leviano como a maior parte da comunicação social portuguesa mediatizou a sua campanha política aquando das eleições à Presidência da Câmara de Lisboa em 2005. A campanha negativa contra Manuel Carrilho, por parte da comunicação social, manifestou-se, por um lado, num desinteresse quase absoluto pelas ideias e pelo projecto do candidato para o futuro da Capital e, por outro, nas sucessivas tentativas de ridicularizar o candidato, quer transformando a cerimónia de apresentação da candidaturas de Manuel Carrilho num «vídeo familiar» ou «vídeo intimista» – devido à presença da esposa e do filho no evento –, quer sobrevalorizando incidentes, detalhes insignificantes e anedótico da campanha – interesse no numero de cartazes efectuados, comentários, especulações mesquinhas e relevância dos erros de impressão dos cartazes –, quer publicando notícias gratuitamente depreciativas sobre a personalidade do político – convencido, arrogante, «deficiente de carácter» – e nunca sobre as suas propostas, com o intuito de transmitir a imagem de uma campanha farsola, confusa e conduzida com amorosismo, imagem que contribuiu para a perda da referida eleição. Com isto, o filósofo e político apresenta-se como vítima, não só de reviravoltas injustificadas, num sentido negativo, de apoio por parte de colaboradores e comentadores da televisão, mas sobretudo de uma conspiração, uma vez que tudo parecia «preparado, organizado, planeado» para atacá-lo aos mais pequeno pretexto, algo que não acontecia aos outros adversários. Segundo o político, não existe propriamente uma razão efectiva para uma tal campanha negativa, a não ser a inveja de uma carreira enquanto político e filósofo reconhecida nacional e internacionalmente e o medo que a sua eleição pudesse comprometer interesses vigentes. Com a publicação de *Sob o Signo da Verdade*, com a qual se pretende repor a verdade dos factos deturpados, o autor denuncia uma prática jornalística que não investiga mas inventa, não analisa mas amplifica, não descreve mas julga; “e, assim, vive e faz viver os cidadãos, não sob o signo da verdade e da racionalidade informada, mas sob o efeito da falsidade e da emotividade contagiante: é o triunfo da lei de Gresham” – a lógica de que a «má moeda tende a expulsar do mercado a boa moeda». CARRILHO, Maria Manuel – *Sob o Signo da Verdade*. Lisboa: Dom Quixote, 2006, p. 90

¹⁰⁵² O papel de vigilância, por parte dos *media*, consiste em “vigiar uma minoria poderosa da sociedade em nome da maioria, para a salvaguardar da tirania”. KOVACH, Bill e ROSENSTIEL, Tom – “Controlar o poder e dar voz a quem não a tem (Capítulo 6)”. In: *Os Elementos do Jornalismo*. Coord. J. Fidalgo e M. Pinto. Porto: Porto Editora, Lda., 2004, p. 117; O papel de vigilante, embora não se tenha completamente perdido, tem vindo a modificar-se de forma a causar pouco impacto na camada elitista da sociedade – “a maioria destes programas não controla a elite poderosa nem serve de protecção contra possíveis tendências para a tirania”; Ibidem. p. 124

propagação.¹⁰⁵³ Ora, a rápida produção e divulgação da informação, facilitada pela democratização dos meios de comunicação (Internet), está precisamente na origem de uma espécie de curto-circuito da qualidade da informação – «informação sentido». É este curto-circuito da informação que origina o fenómeno de malinformação. Entende-se por «malinformação», o sintoma de «ruído», da não-conformidade da informação acessível com as necessidades e expectativas legítimas de cada pessoa.¹⁰⁵⁴ Esse mal-estar resulta da crise da informação-sentido, da neutralização da boa gestão e organização da informação, devido ao excesso, à sobreprodução da informação, mais precisamente, devido ao desenvolvimento anárquico das estruturas de produção, de estrutura, de reciclagem, de armazenamento, de troca de informação (informação-sentido).¹⁰⁵⁵ A informação engendra (ao copiar, comentar, reciclar, classificar, contestar) pelo simples facto de herdar da escrita, ou do meme, a reproduzibilidade e a redundância. Designamos de redundância, a repetição, a multiplicação sob diversas formas e em diferentes suportes, um mesmo significado, uma mesma informação, mensagem. A redundância para a qual tende informação reflecte-se igualmente na prática mediática.¹⁰⁵⁶ Considerando a saturação, a avalanche, o efeito «*boule-de-neige*» da informação, que caracteriza a chamada sociedade do conhecimento¹⁰⁵⁷ ou sociedade da informação, Gérard Ayache qualifica esta de «sociedade da hiper-informação». Mediante o abuso da redundância e a incapacidade de gerir tanta informação, o consumidor despende-lhe uma atenção maior, menos superficial, consoante a sua novidade, o efeito de surpresa que consegue produzir. Segundo François Heinderyckx, o fenómeno de «malinformação», que corrói os fundamentos das capacidades cognitivas, do nosso equilíbrio intelectual, do nosso modo de vida, das nossas actividades cívicas, das nossas instituições democráticas, da nossa civilização em geral, alerta para a necessidade de recuperarmos uma visão mais humanista da sociedade da informação.¹⁰⁵⁸ Essa sociedade da informação mais humanista exigiria a restauração da «informação significativa» ou «informação sentido»¹⁰⁵⁹, possibilitando uma comunicação autêntica, de proximidade, entre os homens, assim como a coabitação pacífica das diversas culturas num mundo solidário, transparente, livre e igualitário.¹⁰⁶⁰

¹⁰⁵³ Cf. GALLAZ, Christophe – *La Parole Détruite. Médias et Violente*. Carrouge-Genève: Éditions Zoe, 1995, p. 10

¹⁰⁵⁴ Cf. HEINDERYCKX, François – *op.cit.*, p. 23

¹⁰⁵⁵ Cf. Ibidem. p. 10

¹⁰⁵⁶ Cf. Ibidem. pp. 12-13

¹⁰⁵⁷ Denominações que abarcam os países mais desenvolvidos, os da Europa, América do Norte, Austrália, Japão e uma parte considerável do Extremo Oriente. Cf. ILHARCO, Fernando – *op.cit.*, p. 74

¹⁰⁵⁸ Cf. Ibidem. p. 5

¹⁰⁵⁹ Cf. HEINDERYCKX, François – *op.cit.*, p. 9

¹⁰⁶⁰ Cf. MATTELART, Arnaud – *op.cit.*, p. 3

Outro aspecto da prática mediática contemporânea, ligado à manipulação da informação, consiste na exploração das emoções, nomeadamente através do discurso encantatório presente quer na publicidade comercial, imprescindível na sociedade de consumo, quer na publicidade política, inseparável da teatralização da actuação governativa, quer na dramatização, próprio do que chamamos de «sensacionalismo». Encontramos, assim, este fenómeno do discurso encantatório em diversas actuações mediáticas: nas sondagens públicas no âmbito da comunicação política, no excesso de mediatização da violência – o abuso da exibição e da problematização de acontecimentos catastróficos (terramotos, tsunamis) e de violências humanas (assaltos, homicídios, actos terroristas) – sem nada trazer de novo à opinião pública conduzindo esta à indiferença, na imprensa do «*fait divers*» e do «*people*» e, sobretudo, naquilo que os franceses denominam de «*presse à scandale*» – «imprensa do escândalo». Encenada pelos média, a sondagem pública constitui mais um espaço para o discurso encantatório (declaração de intenção, algo de fácil adesão) do que para a crítica e o discurso útil (balanço de acções reais muitas vezes difícil de assumir), discurso encantatório através da qual o governo procura legitimar-se, contendo as dissonâncias. A comunicação social não só fortifica a tensão teatral, a dramatização, criada pela acção governativa como também serve-a distraíndo os cidadãos-espectadores para o efeito da surpresa do resultado da sondagem. Tais práticas da comunicação social contribuem para um défice de democracia.¹⁰⁶¹ Todavia, o espaço por excelência do discurso encantatório, híbrido, que roça o escândalo, é o da comunicação social que se dedica ao «*fait divers*» e ao «*people*» (imprensa «cor de rosa» – alimentada pela bisbilhotice mundana, isto é, por narrativas de fragmentos de histórias pessoais apressadamente retiradas dos meios favorecidos das sociedades modernas),¹⁰⁶² isto é, à mediatização da intimidade, à exibição da vida privada no espaço público, explorando o hedonismo da cultura mediática, a sua inclinação para a distração, o lazer, a emoção, a evasão da rotina, o espectáculo, mas também para a problematização do quotidiano, o escândalo, a intriga, o «voyeurismo» ou a transgressão da intimidade das figuras públicas (modos de vida, viagens, personalidade – qualidades e defeitos físicos e morais – conflitos de sentimentos, sucessos, conquistas, retrocessos de felicidade individual, excessos – luxo, sexo, violência, permissividade e a suas consequências desastrosas –, rupturas, confidências, segredos, nomeadamente sobre a vida amorosa dos políticos, das estrelas de cinema e dos artistas em geral, dos desportistas, etc.), produzindo «efeitos de realidade» relevando substancialmente da ficção romanesca, da

¹⁰⁶¹ Cf. GALLAZ, Christophe – *op.cit.*, pp. 46-48

¹⁰⁶² Cf. *Ibidem.* p. 83

invenção, da fabricação, apesar da reivindicação e pretensão à verdade da informação¹⁰⁶³. Encontramos este tipo de enroscamento entre a ficção e verdade informacional, quando um *fait divers* ou uma informação-*people* tem como base um acontecimento efectivo – por exemplo, a cerimónia dos Óscares em *Los Angeles*, ou na situação de uma fotografia roubada por um paparazzi – desencadeando comentários e descrições psicológicas das personalidades que reenviam a discursos especulativos e ficcionais. Este género de narrativa mediática, trabalhadas, actualizadas, inovadas, conforme o processo de standardização típicas das indústrias culturais, caracteriza-se pelo recurso à simplificação da trama «tornada novela», à maniqueização das relações de força e à actualização (das reviravoltas) e modernização de intrigas digeridas pelo presente, intriga ou assunto deixado em aberto, susceptível de voltar (regularmente) a qualquer momento como actualidade.¹⁰⁶⁴ Ora, tais narrativas mediáticas não fazem mais do que espelhar os mitos das sociedades contemporâneas, exacerbando desejos centrados na intimidade, geradores de angústias e de renegociações do «Eu»: o sucesso e o reconhecimento profissional, a juventude e o erotismo, o amor conjugal e a estabilidade financeira, são metas para a felicidade e o bem-estar. O sucesso da indústria «*people*» revela-se proporcional ao vazio da intimidade individual, vazio que procuramos ilusoriamente colmatar no outro sublimado, «tornado ícone», pela máquina mediática e que, porventura, concorre a tornar-se «objecto de desejo» e «sujeito à imitar», isto é, «modelo». Inspirada na mística do número, da matemática, do pensamento quantificável e medível¹⁰⁶⁵ como modelo da razão e da acção útil,¹⁰⁶⁶ a sociedade da informação sustenta-se da exacerbação do desejo e das emoções. Retomando as palavras de Christophe Gallaz, a imprensa aparece-nos como uma nova versão do sagrado, lugar de crença e de fé, no qual os consumidores participam no êxtase da estupefacção através da veneração dos seus ídolos e das suas liturgias.¹⁰⁶⁷

Diante da paisagem mediática oferecida pelos média ocidentais do século vinte e um, paisagem que se enquadra no paradigma confusional alimentado pela saturação da informação, geradora de «incomunicação» (Dominique Wolton), acompanhada de uma dificuldade de conceptualizar a informação, François Heinderyckx, preocupado com o mal

¹⁰⁶³ Cf. DUBIED, Annik – “L’étude narratologique du fait divers et du *people*: hybridation, intersections et renouvellement des problématiques”. In: ALBERTINI, Françoise et PÉLISSIER, Nicolas (Dir.) – *Les Sciences de l’Information et de la Communication à la Rencontre des Cultural Studies*. Paris: L’Harmattan, Communication et Civilisation, 2009, pp. 179-191

¹⁰⁶⁴ Cf. Ibidem. pp. 183-187

¹⁰⁶⁵ Segundo Derrida, um dos problemas que levanta a livre expressão de ideias e opiniões é precisamente a suas possíveis implicações na exploração do mercado mediático e a responsabilidade exigida por cada cidadão diante desta realidade. Cf. “Artefactualité, homohégémonie”. In: DERRIDA, Jacques – *Échographies de la Télévision. Entretiens filmés*, Paris, Éditions Galilée – INA, 1996, p. 58

¹⁰⁶⁶ Cf. MATTELART, Arnaud – *op.cit.*, p. 5

¹⁰⁶⁷ Cf. GALLAZ, Christophe – *op.cit.*, p. 11

sintomático que provoca a «malinformação», a não-conformidade da informação acessível com as necessidades e expectativas legítimas de cada pessoa¹⁰⁶⁸, alerta para a necessidade de recuperarmos uma visão mais humanista da sociedade da informação¹⁰⁶⁹, sociedade que cumpriria a promessa de um mundo mais solidário, mais transparente, mais livre, mais igualitário¹⁰⁷⁰, na qual reinaria uma «informação significativa» ou «informação sentido»¹⁰⁷¹, que permitiria uma comunicação autêntica entre os homens, uma comunicação que aproximaria realmente as pessoas, promovendo a coabitação pacífica das diversas culturas em vez da ânsia de poder. Trata-se de pensar o estatuto da comunicação e do receptor na relação comunicacional na era da globalização assim como, e em que condições, podemos ainda conciliar os valores democráticos virtuosos de relação, de abertura, de transparência, de igualdade, de fraternidade, de solidariedade, de hospitalidade, que subjazem no ideal de uma sociedade comunicacional com a realidade técnica e económica das tecnologias de informação omnipresentes e suspeitas¹⁰⁷² de um resquício de totalitarismo.

1.1.2. – Sociedade da Informação e Sacralização da Realidade

Segundo Jacques Derrida, a mundialatinização, característica da sociedade de informação, na qual reina o cálculo, o numérico e predomina a teletecnologia, na medida em que resulta e alimenta a virtualização da realidade. Designamos por «virtual», a figuração ou a representação de coisas e de factos desligados das condições de uma experiência completa, isto é, individual, singular e vivida como presente; o virtual é ainda uma modalidade do possível, inscrevendo-se num imaginário produzido por uma extrema intelectualização que torna possível, não só uma dilatação da realidade concreta, como a produção de uma realidade sem referência (realidade *ex nihilo*) que se sobrepõe à realidade concreta – «hiper-realidade»,¹⁰⁷³ mas antes, o virtual parece actualizar a espiritualização ou espectralização da realidade, fenómeno oriundo do movimento de repetição, de iterabilidade e de tradução, própria da (arque-)escrita e que revela a auto-produção ou auto-actualização própria da essência do sagrado.¹⁰⁷⁴ Jacques Derrida detecta, ainda, uma estreita relação entre o virtual e o «*phantasma*», a aparição do espectro, a visão do fantasma ou o fenómeno do «retornado»: ambos esquivam-se ao ser e ao nada, ao falso (erro, engano,

¹⁰⁶⁸ Cf. HEINDERYCKX, François – *op.cit.*, p. 23

¹⁰⁶⁹ Cf. Ibidem. p. 5

¹⁰⁷⁰ Cf. MATTELART, Arnaud – *op.cit.*, p. 3

¹⁰⁷¹ Cf. HEINDERYCKX, François – *op.cit.*, p. 9

¹⁰⁷² Cf. WOLTON, Dominique – *op.cit.*, pp. 7-9; Cf. Ibidem. p. 30

¹⁰⁷³ Cf. DUBEY, Gérard – *Le Lien Social à l'Ère du Virtual*. Paris: PUF, 2011, pp. 19-21; Cf. Ibidem. p. 36. Cf. Ibidem. p. 122

¹⁰⁷⁴ Cf. DERRIDA, Jacques – *Surtout pas de Journalistes !* *op.cit.* pp. 11-21

perjúrio ou falso testemunho) e ao verdadeiro; isto porque, a invenção de uma ficção, de uma fábula, supostamente falsa ou dissimuladora de uma verdade, não se reduz, forçosamente, a um mentira.¹⁰⁷⁵ Em última análise, o virtual constitui uma atitude face à existência e à realidade mediatizada pela técnica e, por isso, simultaneamente «materializada» (técnica e instrumental) e «artificialmente idealizada» numa existência sem riscos, à margem da interrupção brutal e accidental, exterior e impessoal, que é a morte.¹⁰⁷⁶ O virtual e a simulação inserem-se, assim, numa lógica da sobrevivência que não provém mais de um desejo resistir à morte para permanecer na vida, mas antes provém da desconfiança perante a experiência humana e os recursos da vida concreta.¹⁰⁷⁷ O virtual alinha-se a uma surpreendente contradição que nada mais traduz que a expressão máxima do sagrado: a vida concreta, o tempo vivido e as limitações do corpo e da carne (condições físicas, defeitos, deficiências) passam a ser encarados como uma ameaça à existência humana sendo necessário o sacrifício destes através da instrumentalização e o consequente recalamento de vulnerabilidades e das fraquezas humanas (emoções, tristeza, medo, amor, compaixão).¹⁰⁷⁸ A realidade virtual aparece, assim, como uma «prótese» da realidade concreta à qual se transferiu algum poder, designadamente, uma quase vida e uma quase autonomia que corresponde a um desejo de negação da morte.¹⁰⁷⁹ Associamos a produção da realidade virtual ao sagrado pelo facto de se opor à lógica do imaginário e do símbolo através do qual o religioso se torna inteligível na cultura: se a imaginação simbólica implica um desfasamento, um distanciamento, um deslocamento no próprio reenvio do símbolo à outra coisa para além daquilo que é dito ou mostrado, no virtual predomina a sobredeterminação da coisa representada e a ausência de uma distância entre representação e representado.¹⁰⁸⁰ Estamos muito próximo do paradigma da comunicação confusante, descrito por Lucien Sfez, cunhado pelo «tautismo» (autismo tautológico) – «confusão taústica»: a contraditória comunicação entre autistas, entre indivíduos que existem apenas através do objecto técnico que lhes confere os limites e determina as suas qualidades, indivíduos que padecem de auto-fechamento, que não têm necessidade de comunicar os seus pensamentos; estes, apenas, lhes interessam a satisfação orgânica e lúdica.¹⁰⁸¹ A comunicação confusante é uma “comunicação orgânica, uma

¹⁰⁷⁵ Cf. DERRIDA, Jacques – *Histoire du Mensonge...* op.cit. pp. 9-17

¹⁰⁷⁶ Cf. DUBEY, Gérard – *op.cit.*, p. 22

¹⁰⁷⁷ Cf. Ibidem. p. 23

¹⁰⁷⁸ Cf. Ibidem. pp. 28-212

¹⁰⁷⁹ Cf. Ibidem. p. 140

¹⁰⁸⁰ Cf. Ibidem. pp. 19-21

¹⁰⁸¹ O tautismo evoca ainda a totalidade: um grande todo, sem fragmentações, no qual os indivíduos são como que diluídos, confundidos com os objectos. A comunicação confusante (metáfora

autofabricação de dados exteriores, uma autopoiese individual e de grupo mas sem o estímulo de uma realidade exterior que a desencadearia”; ela “desenvolve-se através de uma rede sinuosa e sem fim (como que sem objectivo)””; ela ocorre, não mais entre sujeitos, mas entre «suportes mediados» envolvidos numa realidade segunda. A comunicação confusante é própria da «sociedade virtual» ou da «sociedade do simulacro» segundo Jean Baudrillard cuja saída é uma cultura da interpretação da qual provirá uma verdadeira sociedade da comunicação.¹⁰⁸² Relembramos que, para Dominique Wolton, a sociedade comunicacional contém e excede a sociedade informacional, na medida em que, para além da produção, da transmissão, da troca ou distribuição livre e ilimitada de mensagens, ela (a sociedade comunicacional) pressupõe sempre a apropriação da mensagem por parte do destinatário, daquele que pode recusar, ou receber, aceitar, remodelar a mensagem de acordo com o seu contexto vivencial e, assim, responder; nesta óptica, a comunicação pressupõe a relação, a ligação, o encontro, o retorno e, portanto, um ainda um risco.¹⁰⁸³ O fenómeno da realidade virtual constituiria, em princípio, uma ameaça à própria experiência humana (às questões essenciais à vida humana), às ligações humanas e sociais, como também produção do testemunho.¹⁰⁸⁴

Porque o fenómeno da virtualização da realidade resulta de um extremo desdobramento da realidade até a criação de realidades insólitas, dizemos que é de natureza sagrada e, portanto, «mística». Existe, alias, algo de comum à técnica e à magia: o técnico e o mágico pretendem, por outros meios, chegarem aos mesmos efeitos como comunicar à distancia, deslocação rápida, viagem interplanetárias, incorporação em outras identidades, onnipresença, invisibilidade, etc.¹⁰⁸⁵ Esta magia existe na sociedade do virtual e no tipo de laços que ela tece entre os indivíduos, precisamente na sua capacidade de mediação

Frankenstein), da qual emerge o tautista, resulta da sobreposição, da confusão entre a comunicação representativa (metáfora da máquina) e a comunicação expressiva (metáfora do organismo) e, portanto, uma indiferenciação entre o emissor e o receptor; neste circuito fechado, em que não há lugar para a exterioridade. A confusão confusante caracteriza-se pela perda de realidade, de sentido e de identidade. Cf. SFEZ, Lucien – *op.cit.*, pp. 22-148.

¹⁰⁸² Ibidem. p. 107. Simular é fingir ter o que não se tem, reenviando a uma ausência. A simulação é o reino da indiferenciação: a liquidação de todos os referenciais; nela não se distingue mais a verdade do falso, o real do imaginário. A simulação é a substituição no real dos signos do real num circuito ininterrupto sem referências, nem circunferências; é uma operação de dissuasão de todo o real («des-realidade») pelo seu duplo operativo, “máquina sinalética metaestável, programática, impecável que oferece todos os signos do real e lhes curte-circuta todas as peripécias”. BAUDRILLARD, Jean – *Simulacros e Simulação*. Trad. M. J. Da Costa Pereira. Lisboa: Relógios D’Água Editores, Antropos, 1991, p. 9.

¹⁰⁸³ Cf. WOLTON, Dominique – *É preciso salvar a comunicação*. Lisboa: Caleidoscópio, 2006, p. 13

¹⁰⁸⁴ Segundo Jacques Ellul, o simulacro é o inverso do símbolo e, numa cultura do simulacro, o tipo de interpretação feito pelos média exclui o testemunho, reduzido à mera informação. Cf. ELLUL, Jacques – “Témoignage et Société Technicienne”. In: CASTELLI, Enrico (Org.) – *Le Témoignage*. Aubier: Éditions Montaigne, 1972, p. 450

¹⁰⁸⁵ Cf. DUBEY, Gérard – *op.cit.*, p. 40; Cf. Ibidem. p. 98

(*médium*) técnica em legitimar e autenticar *a priori*.¹⁰⁸⁶ Na senda de René Girard, aquilo que, na realidade virtual, faz ressurgir o sagrado é a indiferenciação entre a realidade concreta e a realidade artificial, entre o sujeito e o receptor, indiferenciação através da qual o pensamento primitivo pressentia a violência em estado puro, violência que procurava contornar por meios simbólicos e rituais. A indiferenciação virtual é o nevoeiro generalizado à volta das referências e da fronteira entre vivo e não vivo, sujeito e objecto, operando uma «des-realização» ao ponto de reduzir o outro a obstáculo do seu desejo. Como diriam Günther Anders, Hans Jonas e Jean-Pierre Dupuy, a indiferenciação virtual contribui para a dissociação, fruto de um recuo da consciência vigilante e responsável, entre a acção humana e o seu efeito, banalizando o mal.¹⁰⁸⁷

1.1.3. – Sociedade da Informação e Ligação Social

A segunda função da sociedade da informação, realçada por estudos de natureza antropológica ou cultural, consiste na fortificação da ligação social, ligação estreitamente ligada a experiências do sagrado e do religioso – a religião, «*religio*», «*religare*», remissiva à ligação, ao reatar, à crença, à obrigação e à dívida para com Deus; «*relegere*» que significa colher, apanhar, juntar, própria da vivência do sagrado. Pois, subjacente à mística da mundialização e da globalização da informação, está a questão do «transcendental fiduciário»: na pura relação com o outro, relação que prescinde da prova e da intuição originária, reside a crença, a confiança, a fé, que não só sustenta toda a ligação ou relação social como resiste à ausência de (re-)fundação. Os média em geral, sobretudo a televisão, enquanto estrutura técnica (mediática e mediatizada) na qual participa a visão do espectador, não só imitam o gesto religioso da mediação e de encarnação – Deus torna-se visível – no seu funcionamento, como também exploram, perpetuam a fé, aquando da notícia ou exibição mediática que apela à crença do destinatário.¹⁰⁸⁸ O milagre produzido pelos média consiste, precisamente, no que Jacques Derrida chama de «ilusão transcendental da televisão» ou «quase-alucinação fascinada», alucinação ou ilusão original que faz que, mesmo sabendo da artificialidade do conteúdo televisivo, olhamos para ele como algo «presente», como se a vigilância relativamente ao falso directo (ou ao directo não absoluto que, muitas vezes, resulta num mero efeito ou alegação do directo), à filtragem, à montagem, ao enquadramento e a todo o tipo de falsificação, não interditasse a

¹⁰⁸⁶ Cf. Ibidem. p. 68

¹⁰⁸⁷ Cf. Ibidem. pp. 116-123

¹⁰⁸⁸ Cf. DERRIDA, Jacques – *Surtout pas de Journalistes !* op.cit. pp.13-35

mistificação televisiva, a «hipnose despertada», uma dimensão particular da crença: percebemos, sem perceber, o noema espectral da coisa mesma – como se fosse a coisa mesma depois da redução fenomenológica.¹⁰⁸⁹

O reforço da ligação social numa determinada comunidade realiza-se através da função integradora da ideologia dominante, função que se manifesta mais claramente nas cerimónias comemorativas de acontecimentos inauguradores ou fundadores e restauradores da identidade comunitária – por exemplo, a Declaração norte-americana da Independência, a tomada da Bastilha em aquando da Revolução Francesa ou, ainda, a Revolução de Outubro na Rússia comunista. Graças à uma reactivação da memória colectiva e social e a revivência imaginária do acontecimento fundador, a comunidade, não só reactualiza-se em termos de identidade, como também fortalece as crenças partilhadas pela colectividade, reforçando a consciência, a ligação ou a pertença social. O principal efeito da função integradora da realidade ideológica a que reenviam estes eventos cerimoniais é de fomentar nas consciências uma imagem idealizada da comunidade, imagem estável e duradoura.¹⁰⁹⁰ Este tipo de eventos público atesta a necessidade e a presença do sagrado (cívico) nas comunidades.¹⁰⁹¹

A função integradora, legitimadora e de auto-conservação da realidade ideológica oscila para a função dissimuladora quando impõe, de forma autoritária, artificial e estereotipada, um determinado forma de ver e de estar no mundo e de interpretar os seus acontecimentos, produzindo assim uma imagem distorcida, ilusória e falsa da realidade, uma mentira que dissimula lacunas, problemas e injustiças sociais.¹⁰⁹² A função dissimuladora da ideologia visa, não mais a legitimação da autoridade (função legitimadora) ou o reforço da estabilidade e identidade social (função integradora), a manipulação, o controlo utilitário, a neutralização da capacidade crítica em todas as esferas da vivência comunitária e, sobretudo, a erradicação de qualquer utopia, de realidades subversivas, libertadoras e alternativas. O bom funcionamento de uma comunidade está no equilíbrio e na dialética entre a ideologia e a utopia: se a ideologia fortalece a identidade social, perpetuando a imagem que a comunidade tem de si, de forma a assegurar a ordem e a estabilidade social, correndo ainda o risco de corromper essa mesma identidade,

¹⁰⁸⁹ Jacques Derrida manifesta a pertinência de uma reflexão e análise intencional fina do próprio conceito de «crença», da sua história, assim como da noção de «fé», de «crédito», de «credulidade» Cf. Ibidem. p. 67; Cf. DERRIDA, Jacques – “Droit de Regard”. In: *Échographies de la Télévision...* pp. 48-49; Cf. DERRIDA, Jacques – *Surtout pas de Journalistes !* op.cit. pp. 66-67

¹⁰⁹⁰ Cf. RICOEUR, Paul – “L’Idéologie et L’Utopie: deux expressions de l’imaginaire social.” In: *Du Texte à L’Action...* op.cit. pp. 424-425

¹⁰⁹¹ Cf. RICOEUR, Paul – “Éthique et Politique.” In: *Du Texte à L’Action...* op.cit. p. 447

¹⁰⁹² Cf. RICOEUR, Paul – “L’Idéologie et L’Utopie: deux expressions de l’imaginaire social.” In: *Du Texte à L’Action...* op.cit. pp. 424-425

produzindo uma imagem distorcida da comunidade, a utopia pretende a subversão da ideologia, reenviando a realidades outras, ainda «sem lugares» e, portanto, a potencialidades, a alternativas, reprimidas, recalcadas, pela ordem social – *«l'autrement qu'être du social»* –, no que concerne o exercício do poder e o modo de viver em comunidade – no contexto familiar e doméstico, no contexto económico e social e no contexto religioso e cultural.¹⁰⁹³ Contudo, se a utopia é libertadora, possibilitando a crítica e a contestação social e constituindo a brecha de esperança que regenera a tradição, ela pode ser também destrutiva, precisamente se o fosso que ela abrir na realidade for demasiado grande para desprover a realidade social de um mínimo de estabilidade e de segurança e expô-la, assim, à crueldade e à loucura de forças tirânicas.¹⁰⁹⁴

A comunicação social assume um papel fundamental na difusão de tais acontecimentos mediáticos, acontecimentos denominados de «eventos cerimoniais» ou «eventos rituais». Entendemos por eventos cerimoniais, ou rituais, eventos públicos de natureza cerimonial como as festas e as comemorações nacionais, os casamentos e os funerais de pessoas públicas, de renome nacional e/ou internacional, os acontecimentos políticos periódicos e os acontecimentos desportivos e culturais.¹⁰⁹⁵

Nas sociedades democráticas, a cobertura mediática dos eventos cerimoniais tem como principal função a restauração da normatividade, o reforço da ligação social, mais exactamente a renovação da coesão, da lealdade, da sociedade civil junto às instituições, aos valores ou ideais instituídos ou estabelecidos e à autoridade política.¹⁰⁹⁶ Na senda de Yves Winkin, podemos dizer que a dimensão relacional da comunicação aparece claramente na palavra vizinha «comunhão» que, por sua vez, derivando etimologicamente do termo *«munus»*, remete para a «oferta que pode um homem público fazer aos seus eleitores». Desta significação emana uma relação de dom e contra dom entre o homem eleito e o seu povo: o homem retribuiria o dom recebido pelos seus eleitores sob a forma de contra-dom. Assim, a comunicação, enquanto transmissão intencional de uma mensagem, integraria de forma subjacente e dissimulada a lógica do dom/contra-dom – dar/receber/retribuir – que

¹⁰⁹³ Cf. Ibid. Paul Ricoeur concebe a utopia como uma aglomeração de forças operantes, ou ainda, como uma rede complexa de elementos de origens diversas. Segundo o autor, a utopia apresenta uma estrutura composta por três elementos ou componentes: a componente auto-reflexiva e transcendental (intemporal e sem condicionamentos históricos), a componente cultural (relativa à história e à tradição) e a componente da actividade imaginativa (esperança racional; procura da satisfação da realidade desejada e esperada; situação ideal de comunicação, isto é, uma comunicação sem obstáculos e sem fronteiras). Cf. RICOEUR, Paul – “Habermas (2).” In: Cf. RICOEUR, Paul – “Habermas (1)”. In: *L'idéologie et l'utopie*. Paris: Éditions du Seuil, «coll. Points Essais», 1997, pp. 331-333

¹⁰⁹⁴ Cf. Ibidem. pp. 426-431

¹⁰⁹⁵ Cf. DAYAN, Daniel e KATZ, Elihu – “Télévision d'Intervention et Spectacle Politique”. In: *Hermès. Cognition, Communication, Politique*. N°17-18. Paris: CNRS Éditions, 2001, pp. 163-165

¹⁰⁹⁶ Cf. Ibidem. pp. 163-165

garante a sua eficácia simbólica, economia do dom que se desenvolve paralelamente a economia económica.¹⁰⁹⁷ Com Marcel Hénaff, diríamos que a lógica do dom/contra-dom, que sustentaria a comunicação, pressupõe não só o reconhecimento social ou público, condição de integração e, portanto, de unanimidade e de unificação social, conferindo assim à comunicação uma dimensão «cerimonial», como também um engajamento pessoal, *algo do doador* – «*le Sois*» – que exige uma resposta do outro.¹⁰⁹⁸ A ausência de reciprocidade, ausência que se traduziria numa não resposta ao outro, pode desencadear, ao nível da relação interpessoal, uma quebra da comunicação uma vez que está em causa o reconhecimento mútuo dos agentes. A má reciprocidade, que se traduziria por uma, ou várias respostas inadequadas, deslocadas, desproporcionais, excessivas pode conduzir, tanto ao nível interpessoal como no campo mediático, a uma comunicação desorganizada, incompreensível, deturpada, manipulável e que, por isso, pode ter efeitos persecutórios, violentos.

No que diz respeito à actividade jornalística e o intercâmbio de informações, é praticamente impossível dissociá-los da criação e da pertença comunitária e, portanto, do estabelecimento de laços humanos: “a ânsia de notícia é um instinto básico do ser humano; é o que designamos por «instinto de conhecimento; as pessoas precisam de saber o que se passa para lá da rua, de tomar conhecimento de eventos que se passam para além da sua própria existência directa; conhecer o desconhecido transmite-lhes segurança, permite-lhes planear e administrar as suas vidas”.¹⁰⁹⁹ A própria noção de jornalismo supõe, com a missão de informar o público, a ideia de pertença a um grupo.¹¹⁰⁰ Se o jornalismo à dimensão mais política, a imprensa quotidiana e os média generalistas concorrem ao fortalecimento da ligação social, o jornalismo «societal» (imprensa de revistas) procura criar relações com respectivos grupos de interessados.¹¹⁰¹

¹⁰⁹⁷ Cf. WINKIN, Yves – *Anthropologie de la Communication*. Paris: Éditions De Boeck & Larcier S.A./Éditions du Seuil, 2001, pp. 266-267

¹⁰⁹⁸ Cf. HÉNAFF, Marcel – “Repenser la Réciprocité et la Reconnaissance”. In: VILA-CHÃ, João J. (Ed.) – *O Dom, a Verdade e a Morte: Abordagens e Perspectivas*. Revista Portuguesa de Filosofia, vol. 65 (suplemento). Braga: 2010, p. 882

¹⁰⁹⁹ Cf. KOVACH, Bill & ROSENSTIEL, Tom – “Capítulo 1. Para que serve o jornalismo?”. In: *Os Elementos do Jornalismo*. Coord. FIDALGO, J. e PINTO, M. Porto: Porto Editora, 2004, p. 19

¹¹⁰⁰ Cf. Ibid.

¹¹⁰¹ Cf. FERENCZI, Thomas – *Le Journalisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 2008, p. 91

No que diz respeito à virtualização da realidade,¹¹⁰² também ela um produto da sociedade da informação, permanecem algumas dúvidas relativamente ao seu efeito de produção da ligação social se considerarmos, por um lado, a suspeita que o virtual alimenta relativamente à primazia da vida sensível e, por outro lado, a sociedade de substituição que esta idealiza e que nada seria mais do que uma rede técnica, um vasto sistema de máquinas interconectadas entre elas: a ciber-sociedade acredita refortalecer a ligação social arando-a ao carácter imprevisível das relações inter-pessoais para recolocá-la no domínio do controlável; pois, é comum defender que numa situação em que a pessoa se acostuma à individuação extrema, ao isolamento físico e, portanto, em estar conectado sem propriamente haver ligação ou em estar junto de alguém sem estarem concretamente presentes, criando assim a ilusão de proximidade na distância, as relações sociais passam a ser encaradas na óptica da pura relação de forças estratégicas («*homo strategicus*»), próprio do princípio de auto-conservação; esta induz relações de manipulação entre potenciais presas e uma consequente crise de confiança, de empatia e simpatia nas relações inter-pessoais, assim como uma maior dificuldade em conceber laços que transcendem os interesses privados e em sentir alguma implicação, compromisso e responsabilidade com a colectividade ou pertença num mundo comum de experiências partilhadas.¹¹⁰³ O que mais seduz, nas possibilidades que oferecem o virtual, é precisamente a libertação dos constrangimentos sociais, dos tabus, e até mesmo identitários (mudança de identidade, construção da sua própria imagem graças ao processo de *morphing*) da vida quotidiana que tornam as relações humanas, por um lado, mais efémeras e, por outros, mais heterogéneas, mais permeáveis, menos exclusivas, mais tolerantes.¹¹⁰⁴ O conforto e as fantasias que proporcionam o mundo virtual têm a vantagem de dissimular fraquezas humanas (inibição, insegurança, timidez, etc.) que dificultam a inserção e adaptação emocional no jogo do social. A clausura auto-referencial constitui o grande perigo do mundo virtual: a conexão

¹¹⁰² Mais concretamente, entende-se por «realidade virtual», a representação digital de um determinado ambiente em três dimensões (3D), muito útil para os mais variados serviços, pela sua capacidade de simulação, de concepção de produto e de ensino, e que se estende desde a indústria cinematográfica, aos jogos de vídeo até aos domínios nucleares, militar, transporte aéreo, medicina, etc. Cf. DUFOUR, Arnaud e GHERNAOUTI-HÉLIE, Solange – *op.cit.*, pp. 14-15. Entre várias formas de realidade virtuais, a mais revolucionária, nestes últimos vinte anos depois da difusão massiva dos computadores pessoais, foi a internet, geradora de «ciberespaço» (Mundo criado por computadores em rede onde as pessoas podem interagir sem face a face, sem presença física uns em relação aos outros), um corredor entre espaços, um «universo materialmente mental», universo no qual entramos diariamente, conhecendo assim culturas, mentalidades, pessoas de outros lugares e gerações. Cf. FLORIDI, Luciano – *Internet*. Paris: Flammarion, Dominos, 1998, p. 29. Cf. TERCEIRO B., José – *Sociedade Digital, Do Homo Sapiens ao Homo Digitalis*. Trad. G. Miranda, Lisboa: Relógio d'Água Editores, 1997, p. 22. Cf. CASTELLS, Manuel e INCE Martín – *Conversas com Manuel Castells*. Trad. A. Costa Santos. Porto: Campo das Letras, Campo da Actualidade, 2003, p. 37; Cf. *Ibidem*. p. 66

¹¹⁰³ Cf. DUBEY, Gérard – *op.cit.*, pp. 30-37. Cf. *Ibidem*. p. 128

¹¹⁰⁴ Cf. *Ibidem*. p. 61. Cf. *Ibidem*. p. 109

passa a ser preferível ao encontro sujeito às imperfeições da vida; o cuidado com a imagem projectada neutraliza a espontaneidade e uma real experiência da alteridade – tecnocosmos; o reforço de estereótipos sociais e de preconceitos.¹¹⁰⁵ Na ausência de referências e de critérios de avaliações, os agentes virtuais regulam as suas acções em ruídos, em impressões, em intuições, em indícios pouco claros, passíveis de inúmeras interpretações.¹¹⁰⁶ Em última análise, a acomodação num mundo mais virtual que real põe em causa o princípio da acção colectiva, facilita todo o tipo de manipulação e dificulta o projecto num tempo comum.¹¹⁰⁷ A violência que surge desta realidade virtual é, a primeira vista, surge surda e difusa: manifesta-se, quer na despersonalização, na indiferença social e na consequente desresponsabilização, quer no acumular de frustrações, consequentes da letargia de uma realidade monolítica e das relações desincarnadas, da brutalização e do empobrecimento interior da realidade virtual, do endurecimento emocional dos agentes protegidos pelos muros da técnica e do «colocar entre parentes» a socialização e a convivência na vida concreta, frustrações que irrompem na violência efectiva ao menor sinal de desinibição; não podemos dizer que as emoções deixam de existir no mundo virtual; elas tornam-se inúteis numa representação da realidade em que conta apenas o cálculo e a estratégia, ou então são travestidas e redefinidas conforme as necessidades do dispositivo técnico; mas a verdadeira violência das tecnologias virtuais está no promover uma certa ingenuidade, ilusão à volta de um mundo sem riscos, onde o tempo, a gravidade da carne, a morte podem ser erradicadas.¹¹⁰⁸ De um ponto de vista mais antropológico, podemos dizer que, sendo a sociedade virtual da ordem do simulacro, e não mais da ordem do simbólico, ela obstrui, entrava, bloqueia a reversibilidade e a circulação dos signos sociais e, portanto, o contra-dom, que vivifica a relação social; o simulacro integra uma temporalidade de circulação indiferente dos signos estimulados, expurgados de referência e de investimento pessoal (sem paixão, sem desafios, sem riscos).¹¹⁰⁹ Face às inúmeras críticas

¹¹⁰⁵ O tecnocosmos é um mundo artificial, uma segunda natureza, no qual a alteridade é um simulacro, uma realidade autónoma, indiferente aos humanos e às suas inscrições simbólicas apesar de afectar as suas mundividências e os sentimentos das suas próprias existências. Cf. Ibidem. pp. 59-67; o docente é transformado em suplemento, auxiliar da tecnologia («animador»). A transmissão e construção do conhecimento surgem como que separadas da pedagogia, da afectividade e da relação incarnada. Os jogos de vídeo favorecem a memorização e a aprendizagem de combinações complicadas e o desenvolvimento de estruturas lógico-deductivas. Mais do que o receio das implicações da associação vídeo/violência está o receio da confusão entre realidade e mundo virtual. Cf. Ibidem. pp. 104-113

¹¹⁰⁶ Cf. Ibidem. p. 71

¹¹⁰⁷ Cf. Ibidem. p. 67

¹¹⁰⁸ Cf. Ibidem. pp. 59-138.

¹¹⁰⁹ A troca ou relação simbólica ocorre num tempo onde ainda é possível a reversibilidade e a circulação dos signos sociais, sendo subversiva ao tempo da relação de poder, da autoridade, da censura, da realidade social, que imobiliza as trocas obstruídas ou unilaterais. Cf. ZENKINE, Serge – “L'échange Symbolique et sa Temporalité chez Jean Baudrillard”. In: LARDELLIER, Pascale (Dir.) – *Anthropologie et Communication*. MEI, n° 15. Paris: Auteurs & Éditions de l'Harmattan, 2001, pp. 19-20

dirigidas ao fenómeno da virtualização da realidade, podemos responder, com a ajuda de Gérard Dubay, que não existe realidade virtual sem um conhecimento profundo da realidade concreta, realidade que incorpora e integra o tecido social e institucional que, por sua vez, dá sentido às técnicas do virtual que, por sua vez, promovem o sentimento de segurança.¹¹¹⁰ Podemos ainda desmistificar o mundo virtual respondendo que o virtual não aumenta, nem diminui a realidade, não fortalece, nem destrói a ligação social mas apenas acompanha-la, oferecendo mais um suporte entre muitos criados pelas tecnologias da informação e da comunicação. No âmbito das relações interpessoais, os relacionamentos virtuais são, frequentemente, um pretexto e tem como finalidade o encontro concreto, face à face. Assim, não é verdade que a realidade virtual produz, na vida concreta, uma separação entre a afectividade e o racional, entre o simbólico e o técnico. A auto-referencialidade e a clausura do Eu, atribuídas ao virtual, aparecem como fenómenos relativos se considerarmos que, estendida à esfera pessoal e social, o virtual confirma a anterioridade do social, gratuito e englobante, e da «doação primeira».¹¹¹¹ Destas considerações sobre o impacto da comunicação social e das tecnologias da informação relativamente a questão de saber se promove ou enfraquece a ligação social, respondemos que tudo depende do ponto em que observamos: as tecnologias da informação, produtoras do mundo virtual, contribuem para um ser humano desconfiado, conformista, orgulhoso, dissimulador e egoísta, presos às ilusões de controlo e de auto-suficiência, desprezando, assim, assuntos da vida pública; estas perpetuam-se numa sociedade em que o recuo do sagrado (regulação, obrigações, constrangimentos sociais) traduz-se numa ausência de limites sociais e políticos; a troca de informações e a divulgação de notícias reforçam as ligações sociais se considerarmos que têm como pano de fundo a construção de uma imagem fidedigna do mundo em que vivemos a partir da qual a sociedade civil pode identificar os problemas (sociais, políticos, ambientais, etc.) e as lutas políticas a empreender; a dimensão testemunhal, inerente à comunicação e à transmissão de uma experiência singular a um destinatário presente ou ainda porvir, sustenta a ligação social e a cultura em geral.

¹¹¹⁰ Cf. DUBEY, Gérard – *op.cit.*, pp. 23-29

¹¹¹¹ Cf. Ibidem. pp. 161-191

1.2. – Hiperinformação e Desejo Mimético

Estreitamente ligado à ideia de expansão universal e de proliferação da informação é a noção de hiper-informação desenvolvida por Gérard Ayache. Entende-se por «hiper-informação», a reprodução, a proliferação ao infinito da informação – dados, discursos, saberes reais e virtuais –, por embalamento e contágio mimético cujo impacto reside na produção crescente do virtual e a perpetuação de uma confusão entre a realidade e a ficção, entre a verdade e a falsificação, e portanto, a inevitável desinformação. Aqui reside o efeito contraproducente da hiper-informação: a saturação da informação tende a ser «contraproductiva», isto é a produzir o contrário do que deveria, gerando assim uma «contra-informação», a desinformação e a malinformação. A malinformação consiste na não-conformidade da informação acessível com as necessidades e expectativas legítimas de cada pessoa,¹¹¹² conduzindo assim ao desinteresse e à descredibilidade geral relativamente a informação mediática.

Sendo apenas a hiper-informação um fenómeno de excesso ou de saturação da informação devido a sua qualidade copiável, imitável, reproduzível, qualidade que é própria da cultura, da própria escrita, escrita que constitui, como refere Derrida, uma técnica destinada a ser aperfeiçoada com o desenvolvimento das tecnologias de informação, Ayache caracteriza a hiper-informação como uma entidade abstracta elementar, observável, imanente, transcendente, atemporal, a-espacial, de território e velocidade ilimitada, uma força invariável seja qual for a quantidade e a natureza semântica da informação veiculada, força que, embora não possui intrinsecamente qualquer sentido, nem esteja associada a qualquer espaço semântico em particular e, muito menos ideológico, revela-se criadora e unificadora de sentido e de valor – valor proteiforme, isto é, simbólico, cultural, político, antropológico, sociológico, ético, etc. – e de espaços-tempos específicos. O sentido criado é uma variável funcional que depende da estrutura da força hiper-informacional e do contexto em que esta se exerce. E porque é natural à força hiper-informacional conectar, simultaneamente, o visível e a sua ideia, o real e o virtual, o material e o imaterial, ela revela-se como, simultaneamente, capaz de regular a ordem simbólica produzindo fenómenos de uniformizações, homogeneizações, agregações de comportamentos, e de transformar profundamente as sociedades, as culturas e os homens, tanto na sua organização, no seu destino, como na sua relação com o mundo – modificações nas emoções, na identidade, na natureza biológica, na relação com a realidade, com o tempo e com o espaço.¹¹¹³

¹¹¹² Cf. HEINDERYCKX, François – *op.cit.*, pp. 5-23

¹¹¹³ Cf. AYACHE, Gérard – *La Grande Confusion*. *op.cit.* pp. 61-66

Em parte devido ao carácter reprodutível da informação é na concepção do desejo mimético, concepção que constitui o coração da psicologia interdividual e da antropologia do sagrado desenvolvida por René Girard, que Ayache encontra, a fundamentação, não só da hiper-informação, como também da sociedade de consumo. Girard desfaz a ideia de um desejo linear e objectal, isto é, um desejo despertado por alguma qualidade do objecto percebido, substituindo este pelo desejo mimético, ou «*mimesis*», um desejo triangular e, por isso, circular, desejo estimulado por outro desejo, o de um terceiro para com um determinado objecto ou propriedade que promete saciar o desejo de plenitude que habita em todo o ser humano. Dito de outro modo, o indivíduo tende a ser fascinado e a desejar um determinado objecto quando este é possuído ou desejado por outro indivíduo, sendo o desejo oriundo da plenitude que o objecto parece aceder. Assim se dá a transfiguração do objecto e a mediação do modelo que se torna rival, concorrente, quando este se transforma num obstáculo à acessibilidade do objecto desejado dando assim início à circularidade infernal do desejo mimético geradora de um ambiente de inveja e de hostilidade. O que confere valor ao objecto desejado é o desejo do outro. E quanto mais inacessível for o objecto desejado para a maioria das pessoas, mais aumenta o seu valor. Ora é precisamente esta dimensão psicológica do ser humano que é explorado no mundo da publicidade: um anúncio publicitário de um carro ou de um cosmético, por exemplo, sugere que se adquirirmos o produto publicitado passamos a possuir, não só esse mesmo produto com as características apelativas e os milagres que este opera, mas sobretudo a beleza, a juventude, a felicidade, etc., do modelo que exhibe o produto e com o qual desejamos nos identificar; desejamos mais ser parecidos com o modelo mediador do desejo do que possuir realmente o produto publicitado. Assim, o desejo mimético revela-se, não só como motor da cultura, como também da sociedade de consumo. Se no contexto económico, o preço de custo do produto pode dificultar a satisfação do desejo, no contexto informacional, o desejo mimético não encontra limites uma vez que a informação é reprodutível ao infinito a menor custo podendo assim gerar um efeito «bola de neve» conducente a auto-intoxicação. Quanto mais um determinado assunto for de interesse mediático mais os média em geral ficam persuadidos da importância desse mesmo assunto e da necessidade deste ser comunicado, comentado e discutindo, disponibilizando e concedendo, à volta desse mesmo assunto, mais jornalistas e mais tempo de antena envolvendo o público aderente e amplificador do espectáculo mediático. Em casos extremos, o público é aspirado na espiral mimética quando simultaneamente desempenha o papel de actor e receptor da informação,

confundindo-se com a grande máquina mediática – por exemplo, os actos de vandalismos provocados como forma de protesto.¹¹¹⁴

A hiper-informação não existiria sem a libertação e a democratização da palavra, das tecnologias da informação, da tomada de consciência de uma humanidade planetária, de uma inteligência colectiva partilhada através de uma rede mundial, do exercício de uma cidadania directa libertada do espaço meramente nacional, e sem a abolição de normas, de limites, culturalmente estabelecidos, transgressão originada pela evolução do desejo mimético ao longo da história. A hiper-informação, assim como o paradigma confusional que ela alimenta, apresentam uma natureza civilizacional e antropológica.¹¹¹⁵ Ora, o problema conceptual que levanta o paradigma confusional está na tendência para atenuar a oposição entre a informação e a desinformação: se o que caracteriza a desinformação é uma inadequação da informação à realidade, dada a natureza prolífera da informação que, necessariamente, se afasta do real engendrando a virtualidade, isso leva-nos a considerar que a informação é, desde já, uma desinformação. O que se entende por desinformação é antes o efeito de sideração e do rumor: a guerra da informação, modernizada através do recurso à operações psicológicas, e a activação de um batalhão de «*psychops*» que consiste, precisamente, em fazer circular, propagar informações, não necessariamente falsas, seleccionadas em função da sua capacidade em influenciar as estimações oficiais dos actores – o Estado, os média e a opinião pública – num sentido favorável aos desígnios do órgão emissor. Apesar da sofisticação dos recursos da sideração e do rumor, estas relembram a clássica técnica da propaganda.¹¹¹⁶

1.3. – A (In-)Eficácia da Propaganda na Democracia

São numerosos os estudos dedicados aos «*mass media*» e os seus efeitos na opinião pública, precisamente através da propaganda. Edward Bernays relembra que, apesar da palavra propaganda ter sofrido uma evolução semântica negativa, devido ao seu desenvolvimento nos regimes totalitários, remetendo para a manipulação e a transmissão de notícias falsas, a desinformação, esta em si, não tem qualquer conotação moral negativa sendo antes de mais a difusão, a divulgação, a profissão de valores, de causas, consideradas justas, benéficas para a comunidade por parte de uma organização social, política ou

¹¹¹⁴ Cf. Ibidem. pp. 21-24; Cf. Ibidem. pp. 84-85

¹¹¹⁵ Cf. Ibidem. p. 24

¹¹¹⁶ Cf. Ibidem. pp. 130-135

religiosa¹¹¹⁷. Entende-se, geralmente, por «propaganda» (do latim *propagere*, propagar), a produção de um discurso com finalidade persuasiva com fins pré-determinados que, por meio de manipulações psicológicas, como a actuação sistematicamente sobre o público, leva este último a acreditar numa determinada ideia, a modificar as suas opiniões e, consequentemente, a agir de acordo com o pensamento e a convicção produzida, nomeadamente à aderência a uma doutrina política ou social, aderência da qual resultará o apoio a uma determinada posição ou personalidade no âmbito de uma competição eleitoral.¹¹¹⁸ A propaganda aparece assim como uma estratégia de maximização do poder subordinando, furtivamente, os grupos e os indivíduos.¹¹¹⁹ As narrativas propagandistas caracterizam-se pela sua natureza prescritiva, enunciações simples, concisas e, por vezes, caricatural através do «slogan de campanha».¹¹²⁰ Ou até mesmo um discurso confinável a uma palavra de ordem, muitas vezes esvaziado de sentido, que afaste a atenção crítica e questionante das pessoas.¹¹²¹ Outra noção de propaganda seria o fenómeno através do qual se organizam as condições de persuasão, a saber, as práticas de difusão da mensagem, a encenação dos conteúdos, as definições da objectiva, a análise da disseminação da opinião, sendo a persuasão o processo psicológico através do qual o indivíduo é levado a modificar as suas crenças, as suas atitudes sob o efeito de uma mensagem elaborado intencionalmente e estrategicamente.¹¹²² Se os regimes totalitários contribuíram a elevar a propaganda ao nível da tecnologia do Estado assim como a de arma ideológica fatal, é na sociedade moderna, ou democrática, que as técnicas de propaganda se desenvolvem até ao paroxismo sob as formas mais suaves do anúncio, da publicidade e do marketing.¹¹²³ Porque não existe melhor estratégia de influência do que aquela que confere ao indivíduo o sentimento de

¹¹¹⁷ Segundo Bernays, antes de determinar o valor moral da propaganda, é preciso analisar o mérito da causa para qual ela está a ser usada e a justeza da informação divulgada. Bernays relembra a história da palavra «propaganda» que originariamente designava uma congregação de cardiais, instituída em Roma em 1627, com a missão de assistir e vigiar as missões estrangeiras e, posteriormente, uma congregação do Vaticano, fundada pelo Papa Urbano VIII, e cujo nome era precisamente «Congregação da Propaganda». A seguir, a palavra «propaganda» passou a designar a instituição ou o processo destinado a propagar uma doutrina ou um sistema. Bernays defende o recurso à propaganda argumentando que esta só é má e repreensível aquando da consciente propagação de mentiras ou de informações prejudiciais para o público. Cf. BERNAYS, Edwards – *Propaganda*. Mesnil-sur-l'Estrée: Zone, 2008, p. 40.

¹¹¹⁸ Cf. DERVILLE, Grégory – *Le Pouvoir des Médias. Mythes et Réalité*. Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble, 2005, p. 8; Cf. ELLUL, Jacques – *Propagandes*. Paris: Edition Economica, 2008, p. 36

¹¹¹⁹ Cf. RAMONET, Ignacio – *Propagandas Silenciosas*. Trad. L. F. Sarmiento e I. Salvado. Porto: Campos das Letras, Campo dos Média, 2001, p. 23

¹¹²⁰ Cf. DERVILLE, Grégory – *op.cit.*, p. 8

¹¹²¹ Cf. CHOMSKY, Noam – *A Manipulação dos Média*. Mem Martins: Editorial Inquérito, 2003, p. 27

¹¹²² Cf. GEORGET, Patrice – "De l'illusion de Propagande à la Propagande d'Illusion: Analyse Psychosociale". In: DORNA, Alexandre e QUELLIEN, Jean (Coord.) – *Les Propagandes, Actualisations et Confrontations. Psychologie Politique*. Paris: L'Harmattan, 2006, p. 57

¹¹²³ Cf. DORNA, Alexandre – "La Propagande du Chef". In: DORNA, Alexandre e QUELLIEN, Jean (coord.) – *Les Propagandes, Actualisations et Confrontations. Psychologie Politique*. Paris: L'Harmattan, 2006, pp. 23-24

não ter sido manipulado e, portanto, de ter optado livremente, a liberdade aparece como a condição da possibilidade da persuasão. É, portanto, em contexto de paz, de liberdade, de democracia e autonomia política, que a persuasão não só é mais eficaz como mais dissimulada reservando o conceito de propaganda aos contextos de crise, de conflito ou de hostilidade política.¹¹²⁴ A desinformação consiste assim numa técnica de influência que consiste na propagação de uma informação cuja objectividade foi alterada de modo a incidir sobre o comportamento da população. A desinformação aparece como a concretização de duas operações distintas: por um lado, uma guerra de informação aquando da manipulação da informação e, por outro, uma guerra psicológica na utilização de técnicas destinadas a constranger o psiquismo individual e colectivo por meios não coercivos – intimidação, sedução, endoutrinação, produção de medos colectivos – e assim a influenciar os indivíduos, essencialmente para fins políticos – aprovação da opinião pública para melhor governar, tentativa de enganar e prejudicar a adversidade no âmbito da política internacional e protecção do Estado.¹¹²⁵

Na concepção de Jacques Ellul, mais do que modificar ideias, transformar opiniões ou mudar a adesão a uma doutrina, a propaganda na democracia procura produzir uma acção, um engajamento irracional num processo activo e criar uma crença activa e mítica.¹¹²⁶ A propaganda não se faz sem a informação, isto é, factos, dados, estáticas, investigações, explicações demonstrativas, conteúdos que se dirige à razão e à experiência exibindo, portanto, uma componente fortemente racional porque justificativa, informação cujos modos de transmissão serão imbuídos de uma forte componente sentimental, passional, pisando a irracionalidade.¹¹²⁷ A propaganda efectua-se pelo intermédio de uma organização e tem por objectivo a convergência, a coexistência de uma multiplicidade de acções reflexas individuais e a transformação do prosélito em militante.¹¹²⁸ O que os propagandistas desejam produzir nos indivíduos é uma imagem, uma impressão, uma pressão neutralizadora da consciência crítica (interrogante) individual e fomentadora de paixões coletivas, impressão que Ellul denomina de «Mito».¹¹²⁹ Há, portanto, qualquer coisa de sagrado na propaganda que decorre, não das técnicas mecânicas – imprensa, rádio,

¹¹²⁴ Cf. GEORGET, Patrice – *op.cit.*, pp. 57-58

¹¹²⁵ Cf. MERVEILLEUX DE VIGNAUX, Sophie – *Désinformation et Services Spéciaux*. Paris: Éditions du Rocher, 2007, pp. 10-17

¹¹²⁶ Cf. ELLUL, Jacques – *Propagandes*. *op.cit.* pp. 40-41

¹¹²⁷ Podemos falar de uma propaganda racional quando nos referimos à publicidade de automóveis ou à de aparelhos eléctricos, ou ainda às propagandas assentes exclusivamente em estatísticas, factos, noções económicas como o foi a propaganda soviética. Contudo, o propósito desta última, era produzir o sentimento de superioridade do sistema e a adesão de todos, um efeito mais irracional do que racional. Cf. *Ibidem.* p. 99

¹¹²⁸ Cf. *Ibidem.* pp. 40-41

¹¹²⁹ Cf. *Ibidem.* p. 99; Cf. *Ibidem.* p. 334

cinema – da comunicação, mas antes das técnicas psicológicas ou psicanalíticas, constitutivas da propaganda. As técnicas psicológicas ou psicanalíticas da propaganda, técnicas que permitem melhor convencer e, assim, influir nos comportamentos das massas, foi, inicialmente, desenvolvidas pelas grandes empresas comerciais, através da publicidade. A propaganda reenvia ao mito porque pretendeu-se, com ela criar, nas massas uma preguiça intelectual através de um mecanismo de obsessão – infinitas repetições das mesmas ligações, dos mesmos encadeamentos, das mesmas imagens e dos mesmos sons; recorria-se ao grande sistema do reflexo condicionado – técnicas de medidas e de provocação de reflexos – mantido por uma educação muito estrita como acontecia no nazismo ou no comunismo. A propaganda reenvia ao sagrado porque, em algumas situações, ela usa o ódio e o ressentimento através de um mecanismo de sugestão (e não de imposição) capaz de mobilizar as massas; trata-se de criar uma divisão maniqueísta social, um ponto fixo, um responsável de todos os males e sofrimentos de uma mesma comunidade, um bode expiatório para o qual se procura convergir os ódios e as frustrações individuais e coletivas – por exemplo, o judeu no sistema nazi ou o burguês no sistema comunista; neste tipo de fenómeno coletivo criado pela propaganda, a comunidade aparece como justificada, autenticada, purificada, constatando-se, nela, uma boa consciência social, uma diminuição da criminalidade e de neuroses; envolvida numa representação alucinada, deslocada, a comunidade permanece numa paz artificial, fundada numa zona obscura, tabu, sagrada. Em última análise, a propaganda não tem outro objetivo do que a vacuidade dos indivíduos.¹¹³⁰

Existe, portanto uma clara divisão entre o pensamento e a acção no indivíduo, divisão resultante de duas realidades das nossas sociedades contemporâneas: por um lado, ao desejar actuar conforme um pensamento subversivo, o indivíduo vê a sua acção limitada, obstaculizada, por vezes, impossibilitada, a começar pela contradição em que vive, a saber o desejo de procurar o que me melhor convém a sua personalidade, às suas ideias, e a inserção num contexto de trabalho que responde às necessidades globais, ao método comum e exige gestos perfeitamente mecanizados; por outro lado, aquele que age nem sempre pensa a sua acção, quer por falta de tempo, atolado em ocupações diversas, quer pelo facto da sistemática do corpo social querer que ele traduza nas suas acções o pensamento de outrem. A propaganda tem conta dessa divisão para melhor conseguir a desejada acção de ordem reflexa geradora de um curto-circuito a operação intelectual: ela não anula propriamente a personalidade da pessoa mas apenas interfere na sua liberdade de pensamento aquando da necessária tradução da sua acção em termos políticos e sociais

¹¹³⁰ Cf. Ibidem. pp. 329-337

onde será canalizado em acções que não correspondem forçosamente as suas convicções, as suas ideias ou crenças, isto é, ao que ele é no privado.¹¹³¹

A eficácia da propaganda não está numa visão mecanicista do homem ou numa concepção de homem enquanto autómato, neutro, vazio, facilmente manipulável e sobre o qual podemos edificar qualquer coisa, mas antes no processo de propaganda na qual podemos identificar duas fases distintas e complementares: a propaganda activa, intensa, praticada em tempo de crise, e a pré-propaganda ou sub-propaganda, praticada sistematicamente, de modo contínuo sobre o povo. Esta última tem por objectivo preparar os sujeitos a acção, tornar os indivíduos sensíveis a influência, isto é, mobilizáveis e mobilizados para melhor lançá-los na acção num tempo desejado¹¹³². Não existe uma propaganda de guerra e uma propaganda de paz em que a primeira seria baseada numa retórica mais factual e explícita e a segunda numa retórica fáctica e implícita, mas antes uma propaganda contínua em que os dois pólos seriam antinómicos, uma ilusão de propaganda nas sociedades totalitárias e uma propaganda de ilusão nas sociedades democráticas. Pois, no contexto democrático, a propaganda revela-se particularmente útil na medida em que procura conciliar opiniões criando uma impressão de abolição da distância entre as pessoas e a «ilusão de verdade», através da sedução, para convencer livremente.¹¹³³

Relativamente a questão da propaganda, Ellul estabelece uma serie de distinções: a propaganda vertical e a propaganda horizontal, a propaganda política e a propaganda sociológica, a propaganda integrante e a propaganda de agitação ou subversiva. Designamos por «propaganda vertical», a concepção clássica de propaganda que referimos anteriormente: aquela que vem de cima, efectuada por e à volta de um *leader*, de um técnico, de um chefe político ou religioso, que age do cimo da sua autoridade procurando influenciar a multidão colocada numa situação de inferioridade, de passividade e de despersonalização.¹¹³⁴ Neste tipo de propaganda exerce-se a «propaganda política»: o conjunto de técnicas de influencia utilizado por um governo, um partido, uma administração, um grupo de pressão, etc., com o objectivo de modificar o comportamento do público para com eles.¹¹³⁵ Contrastando com a propaganda vertical, surge a propaganda

¹¹³¹ Cf. Ibidem. pp. 39-42

¹¹³² Cf. Ibidem. pp. 42-45

¹¹³³ Cf. GEORGET, Patrice – *op.cit.*, pp. 57-58

¹¹³⁴ Cf. ELLUL, Jacques – *Propagandes*. *op.cit.* p. 94

¹¹³⁵ Como o nome indica, a propaganda política serve temas e objectivos políticos sendo estes bem definidos, precisos, mas geralmente limitados. Nesta cabe a propaganda hitleriana, estalinista, F.L.N e activistas. Esta distingue-se da publicidade cujos fins são económicos. O autor distingue ainda a propaganda estratégica da tática: se a primeira trata da linha geral a seguir, da ordem dos argumentos, do escalonamento das campanhas, a segunda procura obter, neste quadro, resultados imediatos (por exemplo, no contexto de guerra: o uso de folhetos e alto-falantes para obter a rendição imediata do inimigo) Cf. Ibidem. p. 76

horizontal que, não se efectua tanto a partir de uma autoridade colocada acima das massas, mas antes no interior e através do grupo, grupo no qual todos aparecem iguais e sem líder. Trata-se de promover uma adesão intelectual consciente na medida em que o conteúdo da propaganda é apresentado de modo didáctico dirigindo a inteligência.¹¹³⁶ Á esta propaganda corresponde a propaganda sociológica: essencialmente difusa, caracteriza-se pela criação de novos hábitos e critérios colectivos de julgamentos e de escolhas graças à penetração progressiva nas massas de uma determinada ideologia através do contexto sociológico, económico e político, ideologia que conduzirá a participação activa. Trata-se, portanto, de fomentar uma adaptação progressiva, espontânea, inconsciente das massas à uma certa ordem das coisas, à uma certa concepção das relações humanas, modelando assim os indivíduos conforme os interesses da sociedade. A propaganda sociológica situa a sua influência *ao nível do estilo de vida* podendo esta preparar e tornar possível a propaganda política.¹¹³⁷

Na óptica de Ellul, tanto a propaganda política como a sociológica são propaganda de integração que promovem e se desenvolvem dentro de uma ideologia e de um Mito. Se tanto a ideologia como o Mito são fenómenos colectivos cuja força de persuasão reside no poder colectivo de participação,¹¹³⁸ ambos são distinguíveis pela intensidade de incidência nas massas. A ideologia consiste numa organização de valores (ideias ou crenças valorizadas) referentes a actualidade, valores recebidos pelos indivíduos sem terem em conta a sua origem ou a sua qualidade – Democracia, Socialismo, Comunismo, Nacionalismo, etc. Menos doutrinal do que a ideologia, o Mito incide a um nível mais profundo da vida do indivíduo na medida em que fornece uma imagem fundamental da sua condição e do mundo sendo mais intelectualmente difuso, essencialmente afectivo, emotivo e sagrado. Enquanto que na ideologia, o indivíduo pode desempenhar o papel de um mero espectador, conferindo a esta uma certa passividade, o Mito revela-se mais activo, mais susceptível de desencadear acção convocando o homem à actualização. Segundo Ellul, os Mitos fundamentais da nossa sociedade são o Mito da Felicidade, do Progresso e do Trabalho. Se em todas as sociedades houve Mitos, nem sempre houve nelas ideologias.¹¹³⁹

Ainda de carácter político, Ellul refere ainda a propaganda de agitação, uma propaganda essencialmente subversiva, revolucionária que se dirige à interioridade dos

¹¹³⁶ Cf. Ibidem. p. 95

¹¹³⁷ Cf. Ibidem. pp. 76-78

¹¹³⁸ Cf. Ibidem. p. 135

¹¹³⁹ O Comunismo pode ser encarado como uma ideologia ou Mito: é ideologia na sua forma doutrinal e Mito na sua explicação universal, na sua apresentação do mundo por vir onde todas as contradições serão resolvidas. Cf. Ibidem. pp. 134-135

indivíduos traduzindo-se por transformações de comportamentos, hábitos, costumes, crenças através de movimentos, de engajamentos materiais numa actividade tensa e sobreexcitada. É levando o indivíduo a participar neste tipo de actividade que se dá um estalar dos freios interiores, dos enclausuramentos psicológicos dos seus hábitos, crenças e juízos. Ao longo da história, a propaganda de agitação manifestou-se como sendo organizada quer por um partido de oposição cujo objectivo é a destruição do governo e da ordem estabelecida através da guerra ou da revolta, quer pelo próprio governo de modo a reforçar as suas políticas.¹¹⁴⁰

A visão que Jacques Ellul nos oferece da propaganda vai pondo de parte a concepção herdada de Harold Lasswell, a qual concedia imenso poder aos media; Ellul sublinha a cumplicidade do homem moderno com a propaganda, a importância da influência pessoal veiculada pelos media, no processo de propaganda, mobilizando a opinião pública, apesar da hiper-informação e do rebentar dos grupos de pertença.¹¹⁴¹ Como nota Alexis Bacquet e Grégory Derville, até aos anos sessenta privilegiou-se o modelo de Lasswell e o sistema da «seringa hipodérmica», segunda a qual uma determinada injeção produziria um resultado determinado como manda o esquema da causalidade imediata. Posteriormente, alguns estudos procuraram contestar este último modelo sustentando a ideia de que a influência dos media sobre a população, não se faz directamente, mas antes pelo intermédio de líderes de opinião, pessoas com influências, encaradas como modelos, exemplos à seguir, autoridades, nas quais as pessoas depositam confiança e, por isso, tendem a imitar. Desta concepção da comunicação surge «o fluxo de comunicação em dois tempos»: as ideias, as opiniões, parecem circular da imprensa e da rádio até aos líderes de opinião e destes para as zonas menos activas das populações.¹¹⁴²

Se o grande interesse do modelo de Lasswell, modelo ainda hoje actual e afinado até por influência de Mac Luhan, segundo o qual podemos descrever convenientemente uma acção comunicativa respondendo as questões «Quem diz o quê, através de que canal, a quem, e com que efeito?» permite delimitar cinco sectores de estudo, a saber, os emissores, o conteúdo, o médium ou canais, a audiência e os efeitos, ele tem a desvantagem de privilegiar demasiado o esquema de causalidade imediata e de minimizar o meio ambiente do receptor. Partidário deste modelo, temos White que destaca o papel das instituições de comunicação, precisamente os dos «agentes de selecção» – «*gate keepers*» – no processo de comunicação, isto é, no processo de selecção, de filtragem da informação; temos ainda

¹¹⁴⁰ Cf. Ibidem. pp. 85-86

¹¹⁴¹ Cf. BACQUET, Alexis – *op.cit.*, pp. 61-62

¹¹⁴² Cf. KATZ, Elihu & LAZARFIELD L., Paul – *Influence Personnelle. Ce que les gens font des médias*. Paris: Armand Colin/INA, 2008, pp. 47-54

autores como West Ley e Mac Lean que põe a tónica sobre o *feed back*, sobre as retroacções que remontam os fluxos de transmissão uma vez que existem situações em que o emissor se revela influenciado tanto pelas reacções do público como pelo *médium* (mensagem) – por exemplo, a correspondência entre leitores e editores; por sua vez, Gerbner opta por descrever os diversos poderes que incidem sobre os *médias* (superiores hierárquicos, concorrentes, autoridades governamentais, grupos de pressão...); outros estudos, distanciando-se do modelo de Lasswell, como Riley, centrarão as suas investigações nos grupos de pertenças de modo a distinguir entre os efeitos primários e secundários sendo estes frutos de uma modelagem progressivas de hábitos culturais e não de uma causalidade directa; Klapper afirmará que a acção dos média não incide directamente sobre a audiência mas antes pelo intermédio de uma rede de influências e de factores medianos que tendem a dificultar o isolamento das relações «causa-efeito»¹¹⁴³.

Assim sendo, a sociologia dos média vai, pouco a pouco, deslocar-se do problema das relações de causalidade para o do papel e das funções desempenhadas pelos média. Entre as várias funções desempenhadas pelos média, como refere Edgar Morin, temos o efeito da psicoterapia do imaginário colectivo através dos fenómenos de projecção e de identificação; segundo Cazeneuve, o do instrumento de evasão e de transmutação do real em espectáculo; segundo H. Marcuse, o do instrumento de manipulação que apaga a contestação e desperta desejos artificiais, criando uma unidimensionalidade da sociedade e desviando a atenção dos verdadeiros e reais problemas do sistema de produção; segundo Klapper, existe ainda o efeito de lugar ou meio de relaxamento, de estimulação da imaginação, lugar ou terreno comum de trocas ou intercâmbios sociais; ou como nota Wright, o efeito de informar, de colocar em relação, de transmissão cultural e distracção. Todas estas considerações sobre a função dos médias culmina, na intuição partilhada por Stoetzel e Ellul, a criação de uma intimidade artificial ou de uma «vida por procuração» que camufla a solidão na qual o homem contemporâneo vive¹¹⁴⁴, solidão acentuada por uma ordem social mais fraccionada.

Se é verdade a acusação de que os média tendem a sobrevalorizar os acontecimentos disfuncionais na sociedade,¹¹⁴⁵ colocando a tónica na problematização, no escândalo, gerando assim situações de crise, ambientes de instabilidade mais ou menos artificiais, susceptível de produzir transformações sociais, é precisamente através da difusão de eventos mediáticos («*media events*») enquanto «eventos cerimoniais» ou «eventos rituais»

¹¹⁴³ Cf. Ibidem. pp. 59-61

¹¹⁴⁴ Cf. Ibidem. pp. 61-62

¹¹⁴⁵ Cf. Ibidem. p. 63

que tais transformações ou consolidações sociais parecem ter mais impacto social e cuja força reside na sua dimensão de «sacralidade».

Nas sociedades democráticas, os eventos cerimoniais têm como principal ambição a normatividade, normatividade mesmo se, por vezes, eles engendram mudanças no domínios do símbolo e na realidade,¹¹⁴⁶ normatividade obtida por meio da persuasão que se faz precisamente através de um «dar forma» ao evento dito cerimonial, destinado a ser transmitido pela televisão, visando obter o assentimento, tocando, mexendo com a opinião sendo portanto uma forma de propaganda.¹¹⁴⁷ Segundo Daniel Dayan e Elihu Katz, os eventos mediáticos, enquanto «eventos cerimoniais», são eventos públicos de natureza cerimonial, como as cerimónias públicas – festas nacionais, comemorações, ritos de passagens, casamentos, enterros, pessoas públicas nacionais –, os actos políticos periódicos – acontecimentos desportivos e culturais –, eventos amplamente cobertos pelos média. Os eventos cerimoniais têm a particularidade de, por um lado, serem produtos de uma organização externa aos media – os estúdios tornam-se um lugar intermédio entre o evento a decorrer e o público –, emitidos em directo e, por isso, dificilmente controláveis e produzindo uma interrupção ou suspensão quase total da programação televisiva quotidiana em todos os canais, dos super-textos ou *continuum* incessantes, regulares e rotineiros que constituem a programação televisiva. Os eventos cerimoniais mediatizados são eventos altamente expressivos constituídos por intervenções discursivas, intervenções de forte dimensão protocolar, reverencial, mas também do domínio do espectáculo, porque comemorativos, produzindo, nas pessoas, expectativas e a promessa de um outro registo de experiência, uma experiência colectiva de solidariedade entre espectadores, espectadores inseridos numa realidade que evoluiu para a fragmentação. A interrupção do curso da vida quotidiana e a centralidade que passa a ocupar o evento cerimonial, ao ponto de poder decretar um determinado dia festivo feriado, revela uma performatividade num «tempo sagrado», manifestando ainda a dimensão sintáctica do evento cerimonial.¹¹⁴⁸ Podemos dizer que os eventos cerimoniais televisivos caracterizam-se pela capacidade em gerar, nos telespectadores e nos órgãos difusores, uma exigência inabitual normativa de unanimidade na obrigação de divulgar e assistir ao evento, unanimidade que produzirá uma lealdade renovada, uma reconciliação e, portanto, convertendo hostilidades numa força social capaz

¹¹⁴⁶ Cf. DAYAN, Daniel e KATZ, Elihu – "Télévision d'Intervention et Spectacle Politique". In: *op.cit.*, p. 163

¹¹⁴⁷ Cf. DAYAN, Daniel e KATZ, Elihu – *La Télévision Cérémonielle*. Paris: PUF, La Politique Éclatée, 1996, pp. 23-50

¹¹⁴⁸ Cf. Ibidem. pp. 2-89; Cf. DAYAN, Daniel e KATZ, Elihu – "Télévision d'Intervention et Spectacle Politique". In: *op.cit.*, p. 164

de corrigir os desvios, restabelecer o equilíbrio destruído e manter o sistema – «figuras de cura». Os eventos cerimoniais apresentam assim um poder de consolidação social, de inclusão e de (auto-)produção. Este quase monopólio da atenção à volta do evento mediático apresenta um valor semântico, o da grandiosidade do evento, que desencadeia um impacto pragmático, uma nova qualidade de atenção.

Todavia, os eventos cerimoniais televisivos apresentam-se de forma paradoxal: se os eventos cerimoniais são essencialmente celebrações de iniciativa governamental¹¹⁴⁹ e, por isso, nacionais, históricos, revelando um carácter hegemónico, tentativas de endoutrinamento, exaltando valores fundamentais para a sociedade ou o voluntarismo de personalidades, fora do comum, excepcionais ou heróicas, por vezes, acontecendo numa ausência de críticas, de análise exaustivas, apesar de mobilizar um vasto público, alguns eventos remetem para a mudança, para a inovação, surgindo como o modelo reduzido de uma nova era, assumindo assim uma dimensão intrinsecamente subversiva, libertadora, que se reflecte, quer no «modo subjunctivo da cultura», no questionar as percepções e as certezas da comunidade, quer nos desafios lançados às autoridades, nomeadamente através de uma expressão simultaneamente crítica – a inacção oficial e inércia burocrática – e convicta – a acção heróica que antecede a acção espontânea das massas. Estamos diante do aspecto fundacional do evento cerimonial¹¹⁵⁰. Portanto, se alguns eventos cerimoniais reenviam a acontecimentos passados, cíclicos, previstos com antecédências, rotineiros, outros aconteceram inesperadamente, imprevisivelmente, anunciando uma crise ou um conflito grave; a função cerimonial ou ritual dos primeiros reside na renovação ou reforço da fidelidade com os valores ou ideais estabelecidos e com as pessoas exemplares que encarnam estes mesmos valores ou ideais; os segundos, não se referindo a qualquer evento exterior, revelam-se uma autêntica proposta à mudança, à inovação, à transformação radical, transformação antes inconcebível. As cerimónias aparecem, assim, ora como apelo ao conservadorismo, ao reforço dos valores fundamentais e patriotas, à valorização da tradição e da cultura nacional, consolidando a ligação social, ora como transformadoras, acontecimento liminar, interruptora do tempo social rotineiro, proclamando um novo futuro susceptível de afastar o passado, de reorganizar retrospectivamente a história e, portanto, a memória colectiva, de redefinir um novo vocabulário e uma remodelação das percepções, até agora estruturada por categorias familiares indiscutíveis¹¹⁵¹. As iniciativas

¹¹⁴⁹ Geralmente de iniciativa de organismos públicos (governo, parlamentos), organismos internacionais (o comité Olímpico), partidos políticos, etc.

¹¹⁵⁰ Cf. DAYAN, Daniel e KATZ, Elihu – *La Télévision Cérémonielle*. op.cit. pp. 7-25

¹¹⁵¹ Cf. DAYAN, Daniel e KATZ, Elihu – "Télévision d'Intervention et Spectacle Politique". In: *op.cit.*, pp. 166-170

cerimoniais, que visam a mudança, surgem aquando uma situação bloqueada, latente ou um problema aparentemente sem saída propondo assim um novo quadro de referências, isto é, uma nova percepção do tempo e concepção do espaço, um novo quadro de referências susceptível de proceder a uma reescrita da história, a um reimplante geográfico e um abalamento da memória colectiva.¹¹⁵²

Os momentos de questionamentos das crenças oficiais, proporcionados pelos eventos cerimoniais, revelam que, por um lado, existem alternativas a doutrina estabelecida e que, por outro lado, as alternativas propostas pelo evento cerimonial são traduzíveis em novas percepções do que é possível.¹¹⁵³ Sendo assim, podemos dizer que, muitas vezes, os que incitam a mudança social são as elites que estão por detrás do evento cerimonial.¹¹⁵⁴ Enquanto os temas sagrados sobre os quais incidem as manifestações cerimoniais, assim como o tom com o qual são apresentados, remetem-nos para a dimensão semântica dos eventos, o impacto que estes têm no público confere-lhe uma dimensão pragmática. A televisão teria assim um papel fáctico, um meio de transmissão que, graças ao seu poder de transformação do evento público, constitui um instrumento de integração nacional.¹¹⁵⁵

Entre os vários tipos de cerimónias televisivas, temos o que Dayan e Katz chamam de «conquistas», de «confrontações» e de «coroamentos», cada um colocando em cena tipos de autoridades diferentes. Os «coroamentos» são eventos ditados pela tradição, que fortalecem os laços com o passado, que se regem por regras rígidas e cujos símbolos e desenvolvimentos se revelam frágeis devendo assim ser repetidos e manterem-se à distância do quotidiano, fonte de poluição – exemplos: eventos monárquicos como o coroamento da Rainha Elisabeth ou o casamento do Príncipe Charles, eventos militares, cortejos funerários, ou eventos como o de celebrações anuais de atribuições de Óscares, de Globos de Ouro. O coroamento evidencia o carisma das personagens em celebração, remetendo estes na situação paradoxal de serem promulgados a símbolo de voluntarismo e passivos, impossibilitados de acção, aquando da celebração. Se vivos, os heróis são transformados em efígies, mortos, rendem-se a manipulação cerimonial. Neste género de evento cerimonial, o público é convidado a manifestar a sua solidariedade e lealdade. O tipo de autoridade que o coroamento exhibe é a fé investida na santidade das tradições.¹¹⁵⁶

As «confrontações» são confrontos regidos por regras conhecidas dos actores e espectadores, confrontos normalmente voluntários (excepto se dotadas de uma função

¹¹⁵² Cf. Ibidem. pp. 163-165

¹¹⁵³ Cf. Ibidem. p. 165

¹¹⁵⁴ Cf. Ibidem. p. 163

¹¹⁵⁵ Cf. DAYAN, Daniel e KATZ, Elihu – *La Télévision Cérémonielle*. op.cit. pp. 7-25

¹¹⁵⁶ Cf. Ibidem. pp. 30-47

judicial), espacialmente e temporalmente delimitados, demarcados no quotidiano, exibidos sob forma de espectáculo, confrontações conduzidas por protagonistas, (eleitos ou campeões) de forças comparáveis, semelhantes, cujas características pessoais são pouco evidenciadas, representantes de grupos identificáveis – exemplos: debates presidenciais, eventos desportivos, jogos televisivos, concursos de beleza, etc., eventos cuja questão de fundo é «quem será o vencedor?». O processo das confrontações reside na transposição do problema ou conflito no seu domínio efectivo para a cena, lugar de visibilidade, onde as hostilidades ou brutalidades circunscritas se vão apagando, onde as rivalidades se vão atenuando dentro de limites fixados de antemão. Trata-se de uma afirmação da multiplicidade dos pontos de vistas possíveis e do reconhecimento oficial da legitimidade do conflito. Na confrontação, o espectador desempenha dois papéis contraditórios: num primeiro momento, ele é encorajado a manifestar as suas preferências, a tomar partido por um dos antagónicos e a incitar os seus próximos a fazê-lo; num segundo momento, o espectador distancia-se do evento tornando-se imparcial, crítico, juiz ou arbítrio do acontecimento, uma vez que é preciso decidir, avaliar as performances do triunfante, dar conta e explicar as razões da eleição do vencedor, vencedor legível por critérios universais e não particularista. As confrontações evidenciam um sistema político de tipo racional-legal assim como os critérios que determinam o acesso ao poder.¹¹⁵⁷

As «conquistas» são acontecimentos únicos, singulares, de forte dimensão ritual, que contêm um aspecto sedutor e carismático, aspecto que se intensifica ao longo do acontecimento com a transgressão voluntária, deliberada das regras, com a superação de cada prova, com o alcance de cada sucesso, exibindo homens cujas acções ultrapassam o possível, a probabilidade e o permitido – a imagem típica do herói dos Westerns que entra no campo inimigo armado unicamente das suas convicções. Nas «conquistas», o público aceita a suspensão das regras por parte do herói, precisamente por causa das suas qualidades excepcionais como a coragem, o voluntarismo, o heroísmo ou a santidade, qualidades que incarnam os valores tradicionais, valores cujo reforço de lealdade por parte dos espectadores se torna fundamental, sendo estes, em última análise, que decidem se querem ou não aderir a proposta carismática e a rearticulação das regras. Estes últimos desempenham assim o papel de testemunha, testemunha que, ao descobrir alternativas possíveis às suas escolhas, passam a sentir o receio, a angústia, o caos, a efervescência de toda a génese. O conquistador aparece como aquele que, intervindo em situações de bloqueios, possibilita a acção diante de contradições aparentemente insolúveis, permitindo

¹¹⁵⁷ Cf. Ibid.

o vislumbrar de uma nova ordem social, um futuro concebível. Graças a aquisição de uma nova informação ou verdade oriunda desta nova era, opera-se um realojamento dos conteúdos culturais, realojamento que altera a percepção do tempo, de modo a atenuar o escândalo lógico que paira em toda a situação de contradição ou dissonância, aqui cultural. Tanto no contexto da conquista como da confrontação, dá-se uma inversão da «espiral de silêncio» facilitada pelos mass médias subterrâneos interessados em dar voz a propostas, percepções e paradigmas alternativos.¹¹⁵⁸

Os três tipos de eventos cerimoniais podem não surgir isoladamente ou sem continuidades uns com os outros: o envio no espaço do primeiro *Sputnik* resultou num desafio para os Estados Unidos, desafio lançado pela União Soviética («confrontação») e alcançado pelos americanos dez anos mais tarde com a chegada à Lua («conquista»), feito que será celebrado anualmente posteriormente («coroamento»). Se na «confrontação», se processa a selecção, a identificação, a qualificação de um potencial herói através de uma situação de rivalidade, na «conquista» dá-se a prova principal, a realização da proeza possibilitada através da transgressão dos limites humanos por parte do herói, herói que será reconhecido, glorificado, apartado dos usurpadores que reivindicam o feito, aquando do «coroamento» – rito de passagem. Estes três géneros cerimoniais podem não estarem imune à negociação: o coroamento aparece como o menos sujeito à negociação ou à reactualização embora possa permitir uma certa reinterpretação da tradição; no âmbito das confrontações, as negociações jogam-se ao nível das regras que fixam o desenvolvimento do evento, negociações e regras que fecham os protagonistas dentro de um sistema de restrições que controla os comportamentos permitidos; embora as conquistas sejam negociadas previamente, o seu carácter de imprevisibilidade permite que as negociações se façam à medida que o evento se desenvolve. Até a televisão, o espectáculo oferecido pelo evento cerimonial passa por uma serie de compromissos políticos, estéticos e financeiros fazendo intervir três tipos de parceiros, independentes entres eles, com papéis distintos e com uma liberdade relativa de acção e decisão relativamente ao contrato cerimonial: os organizadores do evento, aqueles que decidem que o evento terá lugar e declaram-no histórico; os média ou os difusores, aqueles que divulgam o evento publicitando-o; o público ou a audiência, aqueles que respondem ao evento, manifestando as suas reacções. Todavia, os organizadores e os média podem ter interesses diferentes na interpretação dos cenários e o próprio público pode fazer interpretações heterogéneas e diferentes da desejada. Fala-se de violação de contracto cerimonial quando este é rectificado, ignorado e

¹¹⁵⁸ Cf. Ibidem. pp. 30-48; Cf. DAYAN, Daniel e KATZ, Elihu – "Télévision d'Intervention et Spectacle Politique". In: *op.cit.*, pp. 166-174

alterado podendo acontecer quando o ideal democrático e as práticas que se tenta transmitir são activamente rejeitadas podendo fazer detonar, eliminar ou substituir um dos três parceiros.¹¹⁵⁹

Para além do fenómeno de integração que a televisão opera, por meio da transmissão leal do evento cerimonial, a televisão também distribui papéis quer aos espectadores, quer aos actores do evento, especificando a natureza destes papéis – «confrontação», «conquista», «coroamento». Quantos mais o espectador estiver afastado do evento, quer geograficamente, quer culturalmente, mais importante se torne a ajuda dos difusores a fazer passar a mensagem. Quando a televisão fala de conquista é, geralmente, para celebrar, diante do universo dos cálculos racionais, o reino provisório de uma economia sacrificial. A lealdade da qual é capaz a televisão consiste em emitir de modo a respeitar e proteger a definição, ou versão oficial, do evento fornecendo pontos de referências que permitem a identificação do evento enquanto cerimonial, realçando as suas características distintivas ou regras constitutivas – características ou regras que incidem quer sobre os gestos do público, quer sobre a dramaturgia envolvente, dramaturgia reforçado pela voz do narrador ou comentador televisivo (voz trémula de emoção, tom respeitoso, silencio eloquente) –, transmitindo ainda comportamentos julgados como exemplares, sublinhando a diversidade, a heterogeneidade dos intensos sentimentos manifestados, superáveis, ultrapassáveis, dentro de uma mesma experiência comunitária e de uma unanimidade de adesão aos valores e símbolos celebrados e dando fio condutor, coerência e intensificação à mensagem ou à narrativa sobre evento cerimonial, conforme os desejos dos organizadores. Procura-se, sobretudo, provocar e manter uma unidade de tom, de tempo – ligada ao tempo de transmissão em directo – e de acção.¹¹⁶⁰

¹¹⁵⁹ Cf. Ibidem. pp. 36-70; Perante o interesse manifestado pelo público e o desinteresse e rejeição manifestada pelos organizadores de um evento – rejeição que pode revelar ou ocorrer num contexto de crise num contexto em que o evento pode suscitar receio por parte dos organizadores que o rejeitam por conveniências – os médias podem pedir a estes últimos a autorização para a difusão do evento em questão sem, no entanto, os convencer da sua importância. Por outro lado, é muito comum que os média rejeitem os eventos por razões essencialmente comerciais, embora muito raramente os média rejeitam eventos propostos pelo poder, alguns deles históricos. Os projectos que, abertamente, criticam o poder são raramente emitidos em directo e nunca de forma cerimonial. No caso de ser o público a rejeitar o evento, o fracasso deste último é assegurado independentemente da qualidade da organização Cf. Ibidem. pp. 67-71; Cf. Ibidem. p. 166

¹¹⁶⁰ Cf. Ibidem. pp. 39-90

1.4. – A Lógica dos Média à Luz da Teoria do Sagrado de René Girard

Mihai Coman relembra que um dos pontos de aproximação (por associação ou extrapolação) da religião com os média, explorada por uma visão funcionalista da religião, é que estes últimos introduzem, nas vidas das pessoas, um certo ritmo, formas de relacionamentos, formas de pensar, mensagens, concordantes com os valores religiosos impostos. A religião possibilita a interpretação do consumo dos média como um acto de comunicação ritual, a televisão como uma nova igreja ou religião moderna, a experiência televisiva como um fenómeno liminar e os textos mediáticos como um mito. A religião, principalmente o Cristianismo, partilha com os média a capacidade e a função de manter a ordem pelo poder que tornam visível e pela imposição de um quadro simbólico e, assim, de sustentar as estruturas sociais existentes.¹¹⁶¹

Consideramos que estamos perante uma situação de desinformação quando nos deparamos com as seguintes práticas: 1) a invenção de factos ou dados cujo objectivo consiste em manter o público na ignorância sobre os reais acontecimentos;¹¹⁶² 2) a redução de uma diversidade de informações, de factos, de opiniões, de assuntos, de temas, fragmentos díspares da realidade numa só, quer em função de um determinado interesse político levando à uniformização do pensamento e da acção, quer em função do interesse próprio do jornalista, da sua subjectividade, transformando o seu trabalho numa página do seu diário íntimo;¹¹⁶³ a contenção de pontos de vistas sociais divergentes que, tal como a redução de informações, traduz a lógica de exclusão que persiste no espaço público;¹¹⁶⁴ 3) a divulgação de acontecimentos segundo o seu potencial efeito de problematização, de polémica, de escândalo mas também segundo um cálculo de rentabilidade e das consequências da investigação jornalística; 4) a fabricação da imagem adequada, mas deturpada da realidade, para o alcance dos objectivos pretendidos; 5) o «maquilhar» de cada cidadão num pequeno porta-voz oficial cujo discurso aparece moldado, fabricado, excluindo outros ruídos, perturbadores; 6) o realçar, salientar exageradamente alguns traços característicos, quer da testemunha, ou da vítima exibida, quer do ofensor ou do culpado, de forma a aumentar o impacto da notícia.¹¹⁶⁵

¹¹⁶¹ Cf. COMAN, Mihai – *op.cit.*, pp. 85-89

¹¹⁶² Cf. CHOMSKY, Noam – *op.cit.*, pp. 11-70

¹¹⁶³ Cf. AUBENAS, Florance & BENASAYAG, Miguel – *A Fabricação da Informação*. Porto: Campo das Letras, Campo dos Média, 2002, pp. 17-43

¹¹⁶⁴ Cf. ESTEVES P., João – *O Espaço Público e os Média*. Lisboa: Edições Colibri/Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2005, p. 17

¹¹⁶⁵ Cf. AUBENAS, Florance & BENASAYAG, Miguel – *op.cit.*, pp. 17-43

O efeito de enquadramento mediático de um determinado acontecimento, inicialmente imprevisto, inesperado, inqualificável, enquadramento que opera uma redução das diversas interpretações de um mesmo acontecimento a uma interpretação dominante, conforme o modelo ideológico, exacerbando para depois apaziguar o escândalo depois de resolver o conflito através da denúncia, da culpabilização de uma determinada instância tomada como responsável pela crise ou conflito, é precisamente o que torna a sociedade da (hiper-)informação um «mito» na concepção de Girard. Reconhecemos um mito quando estamos diante de um testemunho que reporta, por um lado, um estado de crise ou de violência colectiva e, por outro lado, que exhibe dois ou três dos seguintes estereótipos: 1) a descrição de uma crise social ou cultural, isto é, uma indiferenciação generalizada; 2) a existência de crimes indiferenciadores; 3) a atribuição de sinais vitimários, marcas ou vestígios paradoxais de (in-)diferenciação; 4) a presença evidente de tensões, violências, quer oriundo do mal-estar social suscitado pela crise, quer da perseguição, expulsão de uma pessoa ou grupo de pessoas responsabilizadas pela crise por parte da comunidade. René Girard insiste no facto de que, no mito, as violências narradas e as vítimas apresentadas são reais e não invenções, realidade que contrasta com os sinais vitimários gerados pelas ilusões perseguidoras emergentes da crise indiferenciadora. No contexto da sociedade da hiperinformação, as ilusões perseguidoras, os sinais vitimários ou as vítimas, podem ser induzidas, inventadas, alimentadas, pelos agentes mediáticos de modo a perpetuar o escândalo, regulando a actividade mediática. A afinidade dos sinais com a crise sugere a responsabilidade e a culpabilidade dos agentes, encarados como «poluidores» do sistema, determinando-os como vítimas, cujas expulsões teriam a função de acabar com a crise e o mal generalizado.¹¹⁶⁶ O referido esquema persecutório universal não poderia deixar de reaparecer numa sociedade cunhada pela expressão e satisfação livre do desejo e pela crescente onnipresença das tecnologias da informação. A dimensão de presença/ausência sugerida pela mediação, dimensão que assenta na falta e no desejo de uma certa plenitude, é constitutiva da estrutura mediática. Existe, portanto, uma adequação no modo como os jornalistas fazem notícias, regulam a ordem social – veiculada pela informação essencialmente televisiva –, com o mito portador do mecanismo sacrificial ou do sagrado. Do mito que é a sociedade da (hiper-)informação, avista-se o perigo de uma sociedade com carências de capacidades imaginativas, ausência de sentido crítico, criando assim condições para que o homem permaneça numa sociedade fechada e indiferente ao acontecimento, à novidade, ao outro.

¹¹⁶⁶ Cf. GIRARD, René – “Qu’est-ce-qu’un mythe?”. In: *Le Bouc Émissaire*. op.cit. pp. 37-38

Se os líderes de opinião e, assim, a personalização da informação, são a chave de uma boa propaganda, uma vez que serão imitados pelos seus seguidores, podendo até originar uma propaganda subversiva, os *média* não deixam de exercer uma certa influência no que diz respeito ao seu poder de unanimidade e de unificação social, sobretudo através dos «eventos cerimoniais». Existem, no entanto, acontecimentos mediáticos que, embora possam integrar elementos cerimoniais, excedem estes pelo seu excesso de sagrado, excesso incompatível com qualquer conflito regulado, podendo dar origem ao evento cerimonial e assim marcar uma nova era, como é o caso do ataque terrorista que atingiu Nova Iorque no dia 11 de Setembro de 2001. Se o «11 Setembro» enquanto acontecimento subtrai-se à designação de evento cerimonial, ele passa a enquadrar-se nela depois do processo de assimilação, de compreensão do acontecimento por parte da comunicação social, assimilação que passa necessariamente pela confrontação de opiniões e a pela conquista de um discurso dominante. É interessante constatar, como o faz Dayan, que o terrorismo, mesmo enquanto acontecimento, revela-se indissociável da publicidade – e da propaganda. Porque a violência terrorista consiste em «significar», em enviar uma mensagem, por vezes com intenção «assinante», mensagem que se destina a ser pública, ela precisa da projecção mediática, escapando, nos primeiros momentos da sua exibição, à todo o tipo de enquadramento mediático pela imprevisibilidade do seu acontecimento, e assim produzir um efeito, um impacto poderoso, genuíno na sua dimensão mais sacrificial, sobre a opinião pública mundial¹¹⁶⁷ e transformar esta última numa «testemunha ocular». Assim um dos objectivos da comunicação terrorista, para além de exercer pressão sobre os actos e as decisões dos governos inimigos, é dirigir-se a opinião pública das sociedades alvos por cima das cabeças dos seus dirigentes sendo o seu próprio *médium* – «desintermediação». Segundo Dayan, o terrorismo pode ser definido como uma violência doutrinária não governamental, de carácter circunscrito, apresentado como uma insurreição e oferecida como uma mensagem, mensagem de um grupo que se autoproclama representante de um povo. Como sabemos, a designação de terrorista é algo imposta do exterior. Aqueles que são apontados como terroristas apresentam-se frequentemente ao público como testemunhas ou mártires.¹¹⁶⁸

Mas o que importa realmente aqui realçar, com a ajuda de Patrick Charaudeau, é a posterior «cenarização» das imagens sintomas constitutivas do evento mediático do «11 Setembro», imagens que reenviam à ideia de «fim do mundo» e cenarização cujos os papeis

¹¹⁶⁷ Cf. DAYAN, Daniel – “Quand montrer c’est faire”. In: DAYAN, Daniel (sous la direction de) – *La Terreur Spectacle. Terrorisme et Télévision*. Bruxelles: De Boeck, Ina, Coll. Média Recherches, 2006, pp. 15-18

¹¹⁶⁸ Cf. Ibidem. pp. 19

reduzem-se aos de «vítimas, responsáveis ou criminosos, e salvadores» colocando-nos na senda de René Girard: 1) o anúncio da emergência de um conflito que se verifica na interrupção brutal de um estado de normalidade, de ordem – na qual as pessoas desempenham as suas ocupações e tarefas quotidianas – para um estado de catástrofe absoluta – explosão do *World Trade Center*, desespero e sofrimento das vítimas, visualização da destruição provocada, contabilização das vítimas e dos prejuízos; (indiferenciação) 2) o discurso de glorificação dos serviços de socorros – bombeiros, polícia, militares, autoridades locais e nacionais, hospitais, médicos, associações humanitárias – produzindo um efeito de admiração, de simpatia e de compaixão para com as vítimas e o país atingido e os discursos de acusação, apontando a vulnerabilidade dos serviços de contra-espionagem, e de demonização do causador da catástrofe, uma organização terrorista, associada a uma outra civilização (Oriente) e religião (Islamismo fanático), despertando um sentimento de hostilidade à escala global, sentimento que poderá ser usado politicamente a favor do país vitimizado para fins menos honrados. A unanimidade mimética, criada pelos *media* e a «televisão cerimonial», à volta da compaixão para com as vítimas, da admiração para com os salvadores, assim a hostilidade para com os agressores, reforçam a união social, necessária para ultrapassar a tragédia, reencontrar a paz e a rotina do quotidiano. A consciência antropológico-religiosa da realidade do «bode expiatório», a vítima inocente linchada pela multidão em delírio colectivo provocado pelo acontecimento destabilizador, estaria na origem de especulações, teorias e documentários realizados na tentativa de fundamentar que o «11 Setembro» resultaria de uma conspiração dos Estados Unidos contra Osama Bin Laden para fins políticos. Se a Bíblia revela os mecanismos sacrificais que se escondem nos mitos fundadores das sociedades tradicionais, realçando a figura da vítima, as sociedades contemporâneas mostram-nos que esta última pode ser usada como mais uma estratégia de manipulação.

O perigo da «demonização», do ressentimento e do discurso maniqueísta de uma nação para com outra, discursos intensificáveis pelos *média*, está na sua força impulsora do alargamento da espiral de violência que, por sua vez, está no fundamento de todo o acto terrorista: a perpetuação da hostilidade e a liquidação do outro, o inimigo – combatentes e não combatentes, gente comum sem qualquer discriminação –, encarnado num povo inteiro denegrado ideologicamente e teologicamente, demonização cuja origem está na frustração, na inveja e no ressentimento – como é o caso do terrorismo islâmico para com

o ocidente devido ao fracasso do mundo islâmico em construir Estados fortes e favorecidos economicamente.¹¹⁶⁹

1.5. – Preliminares de um Paradigma Testemunhal da Informação

Se é verdade que o fenómeno de saturação da informação engendra a hiper-informação, caindo assim na contra-informação, o mal-estar suscitado pela «infopoliuição», a desconfiança em relação a informação quotidiana, pode despertar nas pessoas um interesse renovado pela autenticidade de fotografias, de imagens conseguidas por anónimos que presenciaram o acontecimento e pelos relatos genuínos de testemunhas oculares, sobretudo em contexto de catástrofes.¹¹⁷⁰ Isto porque, no mundo da hiper-informação, só a testemunha ocular, a pessoa que assistiu, presenciou directamente o acontecimento, manifesta legitimidade moral de certificar, avaliar, julgar e comunicar ou «testemunhar» o sucedido e reportar assim o sofrimento humano.¹¹⁷¹ Resgatamos assim a crença na qual apenas a presença no terreno e a exibição não programável e em directo do acontecimento, nos preserva da manipulação que surge com a parasitagem – rearranjos, deformações, enquadramentos – produzida pelo empreendimento mediático. É neste horizonte de entendimento que a noção de testemunho revela uma dimensão mística, sagrada: a testemunha, enquanto sobrevivente e herdeira, guardiã de um acontecimento memorável, não só é fonte de fascinação uma vez que nos coloca diante do mistério da experiência limite e do sentimento aterrador de que se poderia ter morrido em vez do outro – *o acaso do nosso destino*¹¹⁷² –, mas sobretudo porque ela é condição de toda a ligação social e da fundação institucional através da credibilidade, da confiança, da fé nela depositada. Reencontramos, aqui, o aspecto fiduciário do testemunho. Resta saber, na senda de Jacques Ellul, se a técnica (aparelho, máquina), pela abstracção, pela diminuição da qualidade da relação de proximidade que opera da testemunha e do acontecimento presenciado, relativamente ao seu destinatário, pode ainda constituir ainda um testemunho.¹¹⁷³ De qualquer forma, ainda que mediado pela técnica, trata-se de recuperar a dimensão testemunhal da imagem informativa ou do depoimento: a imagem e o depoimento,

¹¹⁶⁹ Cf. WALZER, Michael – *De la Guerre et du Terrorisme*. Paris: Bayard, 2004, pp. 174-175

¹¹⁷⁰ Cf. AYACHE, Gérard – *La Grande Confusion*. op.cit. p. 99

¹¹⁷¹ Cf. SCANNELL, Paddy – “Quelle est la Réalité du Malheur?”. In: Dayan, Daniel (Dir.) – *La Terreur Spectacle. Terrorisme et Télévision*. Bruxelles: Éditions De Boeck Université, 2006, pp. 25-39.

¹¹⁷² Cf. CHARAUDEAU Patrick – “Information, Émotion et Imaginaires. À Propos du 11 Septembre 2001”. In: DAYAN, Daniel (Dir.) – *La Terreur Spectacle. Terrorisme et Télévision*. Bruxelles: Éditions De Boeck Université, 2006, pp. 51-61.

¹¹⁷³ Cf. ELLUL, Jacques – “Témoignage et Société Technicienne”. In: CASTELLI. E. (Org.) – *op.cit.*, p. 450

enquanto vestígios da realidade, devem corresponder à verdade e ser coerente com a realidade – identidade, correspondência e coerência.¹¹⁷⁴ É preciso, assim, repensar a informação à luz do que definiríamos de «paradigma testemunhal».

¹¹⁷⁴ Cf. AYACHE, Gérard – *La Grande Confusion*. op.cit. p. 127

Capítulo 2

Testemunho e Desconstrução na Sociedade da Informação

Do Jornalismo de Constatação ao Jornalismo Testemunhal

Num artigo intitulado *A Lavagem dos Leitores* publicado no hebdomadário italiano *l'Espresso* (1969), Umberto Eco associava a actividade jornalística à acção testemunhal contribuindo para o eterno debate sobre a objectividade jornalística: o jornalismo [escrevia Umberto Eco] não tem o dever de objectividade; ele tem um dever de testemunho; ele deve testemunhar sobre o que ele sabe e deve testemunhar dando a sua versão [*come la pensa lui*] dos acontecimentos; ou seja, como ele pensa e sente o acontecimento mediático.¹¹⁷⁵ Esta percepção testemunhal do jornalismo, defendida por Umberto Eco, é radicalizada pelo fotojornalista Pepe Baeza segundo o qual a fotografia deve ser encarada como «testemunho presencial da realidade». A crise da actividade jornalística e, por arrasto a do fotojornalismo, provém do progressivo esvaziamento do conteúdo fotográfico e jornalístico que, segundo o autor, é suposto «testemunhar», isto é, revelar à quem beneficia as injustiças e as violências cometidas; existe, portanto, no fotojornalismo de uma perda da função testemunhal, perda expressa no termo «pós-fotografia».¹¹⁷⁶ No contexto de uma sociedade da informação, tentaremos trazer à superfície a vocação «invocatória» e testemunhal do jornalismo cuja figura emblemática é o «jornalista testemunhal», jornalista engajado não propriamente numa ideologia ou partido político, mas antes na procura e divulgação da verdade que pressupõe impulsionar a justiça, contribuindo, assim, para a conquista de um maior bem-estar nas comunidades. Denominou-se de «jornalismo engajado», a escrita jornalística frequentemente associado a intelectuais chamados de jornalistas escritores-pensadores como Jean Jaurès, Hannah

¹¹⁷⁵ Citação retirada e traduzida do francês do seguinte artigo: SAITTA, Eugénie – “Les Transformations des Rapports entre Journalisme et Politique. Une Comparaison France/Italie depuis les années 1980”. In: LEVÊQUE, Sandrine e RUELLA, Denis – *Journalisme Engagés*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2010, p. 31

¹¹⁷⁶ Cf. BAEZA, Pepe – *Por una Función Crítica de la Fotografía de Prensa*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili, 2001, pp. 14-24

Arendt, Gunther Anders, Albert Camus entre outros, que se caracteriza por uma prática jornalista irreverente, de combate, de contra-poder, centrada na transparência, no pluralismo, na veracidade da informação e na participação crítica e actuação efectiva no espaço público com a finalidade de «esclarecer» os cidadãos. O direito fundamental dos jornalistas, esclarece Thomas Ferenczi, é de investigar livremente sobre todos os factos que condicionam a vida pública, sendo-lhes assegurado o livre acesso a todas as fontes de informação e permanecendo o segredo uma opção excepcional.¹¹⁷⁷ Para o jornalista, o acontecimento é encarado como facto extraordinário, imprevisto, acidental ou preparado, contrastante com a vida quotidiana – guerra, atentado, catástrofe, uma eleição, uma reforma, um discurso, etc. O acontecimento, enquanto tal, é a ocorrência que desarranja a ordem das coisas para o bem ou para o mal, rompendo com o curso do tempo; é a ponta do iceberg em que a parte submergida é a mais interessante; em última análise, é portador de revelação.¹¹⁷⁸ Contudo, porque frequentemente se associa o jornalismo engajado (*«journalisme engagé»*) a interesses partidários e ideológicos, optaremos, na senda de Pepe Baeza, por falar de «jornalismo testemunhal», isto é, a actividade jornalística cujo único interesse é a procura da verdade em nome da justiça e do bem comum (bondade). Trata-se, em última análise, de uma refundação da autoridade jornalística, essencial para a construção da memória pública, a participação cívica e o exercício de cidadania nas sociedades democráticas, ameaçadas pela colusão entre elites jornalísticas, políticas e económicas e pela apropriação e o controlo da imprensa por partes de grandes grupos capitalistas;¹¹⁷⁹ mas sobretudo, essencial às sociedades contemporâneas que não conseguem mais desviar-se, usando a expressão de René Girard, da «subida dos extremos», isto é, do considerável aumento da violência extrema, despoletada pelo alastrar mundial da crise económica, moral e ambiental.

A principal motivação em defendermos a universalidade de uma prática jornalística testemunhal prende-se com a urgência em contornar a situação catastrófica em que se encontra o mundo contemporâneo na perspectiva de René Girard e de Jean-Pierre Dupuy;

¹¹⁷⁷ «Informar» significa mais do que divulgar dados ou factos; é, antes, «dar forma» aos dados da realidade para, assim, oferecer uma representação do mundo inteligível e fiel. O trabalho do jornalista é diversificado, designadamente, reportagem, editorial, investigação e crónica. Tem ainda o privilégio de poder actuar em áreas diversas: política, economia, desporto, *faits divers*, cultura (música, cinema, literatura, artes), etc. Os principais deveres dos jornalistas são respeitar a verdade, publicar apenas as informações cuja origem é conhecida e, se necessário resguardá-la, não usar métodos desleais, respeitar a vida privadas das pessoas, rectificar informações que se revelaram inexactas, não plagiar, não caluniar, não difamar, não acusar sem provas ou fundamento. Cf. FERENCZI, Thomas – *op.cit.*, pp. 4-8. Cf. CHARON, Jean-Marie – *Le Journalisme*. Paris: Éditions Milan, Les Essentiels Milan, 2007, pp. 18-19

¹¹⁷⁸ Cf. FERENCZI, Thomas – *op.cit.*, pp. 16-18. Relembramos que para Jacques Derrida, o acontecimento é a ocorrência imprevisível, singular, perturbadora e nunca programável, nunca prevista.

¹¹⁷⁹ Cf. LEVÊQUE, Sandrine – «Introdução». In: LEVÊQUE, Sandrine e RUELLA, Denis – *op.cit.*, p. 9

situação crítica resultante do não reconhecimento por parte das sociedades laicas, seculares, do efeito do «sagrado», residual e subterrâneo, ao fenómeno de dessacralização e, portanto, de des-ritualização, fenómeno benéfico iniciado na cultura ocidental com a «revelação cristã», pervertido pela história com o individualismo moderno, ou a «sacralização do indivíduo», exacerbado pela sociedade de consumo à qual se rege a sociedade da informação; a renúncia e a saída da era da «sacralização do indivíduo», tem sido defendida pelos sobreviventes das catástrofes humanas do século vinte – estamos a falar da «sacralização do testemunho».

Para René Girard e Jean-Pierre Dupuy, o mundo contemporâneo encontra-se num caminho sem volta: ou continuamos na negação sobre os efeitos dos vestígios de sagrado que colocam a humanidade na destruição cumprindo assim o destino apocalíptico mas sobretudo catastrófico; ou assumimos uma consciência religiosa e testemunhal, cumprindo assim, a viragem pós-secular, e participando no recuo, no desvio do sagrado, da catástrofe maior. Com a figura do «profeta da desgraça», Jean-Pierre Dupuy oferece-nos um exemplo teórico do engajamento e de uma relação testemunhal não só com a sua comunidade, sociedade, ou cultura, mas sobretudo com a humanidade. O «profeta da desgraça» é testemunha pela sua condição de sobrevivente ao acontecimento traumático. Movido por um sentimento de culpabilidade partilhada e pelo medo da repetição da experiência, obcecado pelo regresso ou a persistência do tempo da catástrofe, que esgota o sentido da história, o profeta da desgraça clama incansavelmente e, por vezes, corajosamente num mundo hostil, a necessária reorientação do desejo e da acção, penetrando assim naquilo que Jean-Pierre Dupuy chama de «tempo do projecto», uma ficção metafísica que, na nossa perspectiva possibilita a manifestação do testemunho. Testemunhar é mais do que participar no reconhecimento dos sobreviventes das catástrofes por parte da humanidade, mostrando, difundindo, propagando, a versão dos acontecimentos das vítimas ou dos vencidos;¹¹⁸⁰ Testemunhar é o apelo à exigência da ética, à responsabilidade colectiva, lembrando, profetizando sobre o perigo da calamidade; Testemunhar é impor à geração presente a reconsideração da actualidade, assim como a reflexão sobre o sentido da modernidade e do progresso;¹¹⁸¹ Testemunhar é ainda salvaguardar a humanidade do fim do «historicismo», do fim da escrita da nossa própria história como narrativa fundadora para as gerações futuras.¹¹⁸² A testemunha, cuja mensagem a torna comparável a um

¹¹⁸⁰ Cf. GRANDAZZI, Guillaume et LEMARCHAND, Frédéric. – “Témoins du Futur: Vivre la Catastrophe”. In: DULONG, Renaud et DORNIER, Carole (Dir.) – *Esthétique du Témoignage*. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l’Homme, 2005, p. 319

¹¹⁸¹ Cf. DULONG, Renaud – *op.cit.*, p. 16

¹¹⁸² Cf. GRANDAZZI, Guillaume et LEMARCHAND, Frédéric. – *op.cit.*, p. 318

profeta, só pode efectivamente lutar contra a tranquilidade ambiente, se entrever alguma esperança no futuro, isto é, um horizonte não embargado à concepção do devir colectivo.¹¹⁸³ Na concepção do «tempo do projecto», tempo que possibilita a manifestação do testemunho, o tempo é circular fazendo com que o futuro e o passado determinem-se reciprocamente: o futuro é um ponto fixo, projectado pelo agente, a partir do qual todas as suas acções, que um dia se tornarão passadas, ganham sentido. Porque, no tempo do projecto, o futuro aparece como ponto fixo, dizemos que ele é contrafactualmente independente das acções do passado. É a reacção ao futuro antecipado, fixado, constrangido, que permite o enlaçamento e encerramento causal sobre a antecipação. Por outras palavras, o futuro projectado tem a força de determinar as escolhas passadas formando assim um círculo quando, essas mesmas escolhas passadas, coincidirem com o ponto fixo projectado no futuro. Assim, o passado não deixa de ser a produção causal do futuro antecipado cuja reacção do passado em relação a esse mesmo futuro previsto, fecha causalmente sobre a antecipação em questão. A particularidade do tempo do projecto é que, nele, todo o possível é realizável, quer no presente, quer no futuro.¹¹⁸⁴ Podemos dizer que a força do tempo do projecto reside no misto de realidade e de ficção: um possível (in-)desejável, mas ainda não realizado, guarda a mesma realidade do que os possíveis que não fazem parte do mundo actual.¹¹⁸⁵ A ficção metafísica do tempo do projecto permite a formulação da atitude do «catastrofismo esclarecido»: tomar a catástrofe no futuro como certa, destinada, para desejarmos agir no sentido da sua impossibilidade efectiva, reduzindo-a num acidente contingente, numa possibilidade ontológica diferida, adiada, em suspenso. A atitude do catastrofismo esclarecido não é só a estratégia do profeta da desgraça, da testemunha, preocupado com a sobrevivência da humanidade, mas deve ser a de todo o homem engajado na defesa do bem-estar das comunidades. O tempo do projecto seria a metafísica de predilecção do jornalista testemunhal.

Quanto à racionalidade que move o testemunho é, certamente, longe de ser a racionalidade instrumental que, como explica Amartya Sen, ao considerar os indivíduos privilegiadamente no contexto do consumo onde, manifestamente, podem exercer o seu poder de escolha, apresenta uma concepção do ser humano como fundamentalmente egoísta cuja acções e escolhas são orientadas em termos de preferências (coerências nas

¹¹⁸³ Cf. DULONG, Renaud – *op.cit.*, p. 16. Cf. Ibidem. pp. 100-101

¹¹⁸⁴ Cf. DUPUY, Jean-Pierre – *Pour un Catastrophisme Éclairé. Quand l'Impossible est Certain.* op.cit. pp. 191-194

¹¹⁸⁵ Cf. Ibidem. p. 193

preferências) na procura do bem-estar.¹¹⁸⁶ A auto-implicação no acontecimento e na luta empreendida, assim como a sua capacidade de descentramento e de distanciação, coloca a testemunha numa racionalidade definível em termos de compaixão e de engajamento, sendo a segunda mais distante do que à primeira relativamente ao egoísmo clássico: o engajamento supõe a escolha de uma acção que produziria um grau de bem-estar esperado inferior ao bem-estar que ofereceria uma outra acção; supõe ainda uma escolha contrária às preferências deitando por terra a hipótese fundamental que uma opção escolhida é melhor do que outras para a pessoa que faz a escolha; o engajamento estabelece uma distância entre escolha pessoal e bem-estar pessoal; a escolha do homem engajado é mais movida pelo sentido do dever do que pela procura da felicidade na ajuda aos outros ou no evitar da má consciência.¹¹⁸⁷

O debate sobre o que é ou não «mito» na actividade jornalística, e a consequente necessidade por partes dos profissionais da área em redefinir a legitimidade dos conteúdos, das formas e dos princípios da excelência profissional, provém da «situação de crise» em que esta actividade se encontra, crise em resultante da tensão entre dois paradigmas ou concepções antagónicas: por um lado, o jornalismo de constatação, neutro, desengajado, confortável numa sociedade da hiper-informação e, de certa forma conivente com a sociedade do simulacro e, por outro lado, o jornalismo testemunhal, engajado, inspirado pelo ideal sociedade comunicacional e, provavelmente considerado utópico. A tensão entre estas duas concepções está precisamente na dificuldade que encontra todo o jornalista: a conciliação de opiniões com o dever de informação que proíbe de expor as preferências dos jornalistas, procurando demarcar nitidamente a divulgação da «informação» da produção de «comentário», sendo o primeiro digno do observador e o segundo próprio do actor.¹¹⁸⁸ Esta realidade tem como pano de fundo uma questão essencial para o bom funcionamento das sociedades democráticas: a de saber se o jornalista é livre ou se não escapa à influência e à conivência política.¹¹⁸⁹ À esta proibição encontra-se confinado o jornalismo de constatação, ou jornalismo de informação, concepção mais consensual e dominante que, consequentemente, coloca a concepção testemunhal do jornalismo numa

¹¹⁸⁶ Cf. SEN, Armatya – *Éthique et Économie et autres essais*. Trad. S. Marnat. Paris: Quadrige/Presses Universitaires de France, 2009, p. 97

¹¹⁸⁷ À semelhança de René Girard, Amartya Sen situa a fonte da interdependência entre indivíduos no desejo de rivalizar com os vizinhos ou na influência exercida pelo modo de vida dos outros – imitação. O engajamento, apesar de baralhar a concepção de homem na economia, não deixa de ser importante na esfera económica, no que se refere à motivação no trabalho cujo impacto é importante em termos de produtividade. Ao reduzir o homem à escolha em termos de maximização do interesse pessoal, das preferências em termos de utilidade, a teoria económica faz dele um «idiota racional», confinando a uma estrutura demasiada simples. Cf. Ibidem. pp. 98-107

¹¹⁸⁸ Cf. FERENCZI, Thomas – *op.cit.*, p. 25

¹¹⁸⁹ Cf. Ibidem. p. 37

posição marginal, concepção integrante do jornalismo de informação e do jornalismo de opinião. Como nota o jornalista Thomas Ferenczi, a demarcação entre observador e actor, entre informador e comentador, não é assim tão óbvia como se quer fazer parecer: a selecção dos factos é, à partida, a expressão de uma opinião, de uma interpretação e, realça Jacques Derrida, a opinião é, desde já, chamada a pronunciar-se sob a forma de um «julgamento», isto é, uma avaliação engajada, um acto voluntário, cuja finalidade é sempre o exercício de poder, de controlo ou de orientação sobre as democracias parlamentares.¹¹⁹⁰ Na nossa perspectiva, o jornalismo testemunhal está próximo do jornalístico imaginado por Honoré de Balzac, ideal minado pelo preconceito que carrega, actualmente, o jornalista de opinião, pela suspeita de corrupção: um pronunciar-se em toda a liberdade, com base na análise pessoal do jornalista, que não seja, à partida, partidário.¹¹⁹¹

Contudo, escreve Thomas Ferenczi, o jornalista e a imprensa dos tempos contemporâneos não pode escapar a três condicionantes: o tempo, a pressão da actualidade e o público. De um modo geral, a actividade jornalística, contaminado pelo espírito de competição que reina na economia, disponibiliza de pouco tempo para produzir notícias, sendo-lhe exigido, cada vez mais, faro para identificar os acontecimentos passíveis de ser de maior atenção para o consumidor mediático – catástrofe, acidente, descoberta científica, acontecimento desportistas, etc. – e uma certa astúcia para ver, nesses acontecimentos, as reviravoltas que prolonguem o interesse das pessoas e a actualidade – actualidade enquanto «tempo curto» do presente, do imediato; deve ter ainda algum tacto para sentir quando o público está cansado de um determinado assunto; porque o jornalista e a imprensa dependem do consumidor mediático, eles devem ter o «sentido do público» que inclui também a utilização de uma linguagem clara, precisa, compreensível, sem ambiguidades, mas agradável, atractivo.¹¹⁹² O desafio do jornalista é de permanecer fiel aos seus valores fundadores e aos ideais da democracia, apesar das referidas condicionantes, consequência da expansão das indústrias da informação.¹¹⁹³ Importa ainda realçar que o contributo do jornalismo para o bom funcionamento das sociedades democráticas, sobretudo no que se refere a denuncia de escândalos de ressonância políticos, só acontece em países em que o

¹¹⁹⁰ O jornalista de opinião podem dar a conhecer o seu julgamento pessoal (cronista) e ser encarregue de exprimi-lo num jornal (editorial). Cf. Ibidem. pp. 25-27. Cf. DERRIDA, Jacques – "La Démocratie Ajournée". In: *L'Autre Cap*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1991, p. 108

¹¹⁹¹ Cf. FERENCZI, Thomas – *op.cit.*, p. 29

¹¹⁹² Cf. Ibidem. pp. 9-21. Cf. CHARON, Jean-Marie – *op.cit.*, pp. 4-6

¹¹⁹³ Cf. Ibidem. p. 22; o modelo da informação pelo qual lutam alguns *média* activistas inclui, precisamente, uma maior referência à exactidão, distanciação maximal, tempo para a investigação, rutura com os grandes formatos curtos e as fórmulas e menor preocupação com os leitores pelos redactores. Cf. CARDON, Dominique & GRANJON, Fabien – *Médiactivistes*. Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Contester n°9, 2010, p. 16

sistema judicial é claramente emancipado do poder político, em que os juízes não hesitem em julgar e condenar os agentes políticos que cometeram práticas ilegais.¹¹⁹⁴

2.1. – Informação e Jornalismo de Constatação

O jornalismo de constatação, neutro, desengajado, concepção proveniente do modelo dominante americano ou anglo-saxónico, caracteriza-se por uma prática jornalística autónoma, neutra, objectiva e redutora da informação à descrição dos factos brutos (o que aconteceu? Quem diz o quê? e quando ele diz? etc.).¹¹⁹⁵ Certamente, herdeiro da assombrosa dicotomia aparência/realidade, a actividade do jornalista neutra destitui o comentário da notícia sobre o acontecimento mediático. A isenção, a imparcialidade e a despolitização reivindicada pelo jornalismo neutro, aparece cada vez mais como uma estratégia dissimulada de convivência com as elites em geral, com interesses financeiros e de conformismo intelectual – hierarquização das prioridades da agenda pública; cedências às pressões dos lobbies industriais e outros aspectos económicos da produção da informação; reprodução sem reservas dos discursos dos governantes; participação na produção de uma opinião ou perspectiva única em conformidade com a ideologia dominante; marginalização de opiniões ou perspectivas alternativas).¹¹⁹⁶ A concepção dominante do jornalismo edifica-

¹¹⁹⁴ Cf. FERENCZI, Thomas – *op.cit.*, p. 48

¹¹⁹⁵ Neutralizado, em parte, pela influência do lucro que tende a uniformizar o estilo e o formato jornalístico. Cf. LEVÊQUE, Sandrine – “Introdução”. In: *op.cit.*, p. 10

¹¹⁹⁶ Esta realidade é acompanhada pelo surgimento de média alternativos ou radicais (partidários e/ou activistas) que se caracterizam, quer por uma individualização, quer por uma pluralidade, de formas de engajamento alternativos à dominação e violência simbólica dos média dominantes, algumas sem estrutura partidária ou sindicalista. De inspiração marxista, a crítica «contra-hegemónica» denuncia a função propagandista dos média dominantes em conformidade com os interesses dos poderes económicos e políticos, defendendo, assim, a criação de um contra-poder crítico. A luta «contra-hegemónica» tem como principais tarefas vigiar as produções mediáticas de massa, os modos de funcionamento e as suas estruturas de propriedade das indústrias da informação, de forma a fazer recuar as desigualdades de repartição do fluxo de informação à escala planetária, a hegemonia cultural dos média ocidentais, o lucro, o sensacionalismo, etc. Uma outra reacção é a chamada «expressivista» que põe em relevo as coberturas redutoras de eventos mediáticos por um enquadramento proporcionado por médias elitistas ou dominantes; esta última reivindica um alargamento dos meios de expressão, propondo dispositivos de comunicação capazes de libertar a informação de constrangimentos impostos pelos formatos dos média profissionais; a informação é menos um instrumento de luta que um instrumento de emancipação; a virtude dos média alternativos é a capacidade de produzir métodos de criação, de produção e de distribuição não estandardizados, autorizando uma participação alargada de indivíduos na produção de informação, desenhando novas visões do mundo, imaginando novos papéis para a informação e produzindo novo um «agir» colectivo e individual, reforçando a ligação social e de valores morais e políticos. A crítica expressiva promove um acesso mais democrático (redistribuição e generalização) à participação da simbolização e representação do mundo social. Defende ainda uma era «pós-média» cunhada pela reapropriação individual e colectiva e o uso interactivo das máquinas da informação e da comunicação. Neste empreendimento, os mediactivistas contam com a evolução das tecnologias da comunicação (Internet) que facilitam as suas tarefas. Contudo, apesar de ambas alternativas, os representantes das duas críticas nem sempre estão em acordo. A aproximação contra-hegemónica dos média rejeita a participação aberta à produção da informação vindo nesta desordem, pouco rigor, falta de iniciativa crítica e, sobretudo, incapacidade para pensar a informação na sua relação com as estruturas sociais, económicas e políticas nas sociedades capitalistas avançadas; desconfiam assim da sua capacidade de

se, assim, na ilusão da independência e na formação de princípios profissionais fundados na objectividade jornalística que levam os trabalhos produzidos a conformarem-se aos interesses do grupo profissional.¹¹⁹⁷ Ironicamente, o jornalismo desengajado aparece como uma peça da grande máquina mediática constitutiva da sociedade da informação que, menosprezando os média partidário, resvala, empurrada pela tríplice condicionante, na concorrência para exclusividade da notícia (*scoop*), no interesse para o «*faits divers*», no espectáculo que suscita o divertimento ou as catástrofes (ambientais, terroristas, etc.), na dramatização ou no escândalo (crimes passionais, crimes financeiros, escândalos políticos e sexuais, etc.) e no cerimonial de eventos nacionais (comemorações nacionais, casamentos e funerais de pessoas públicas, etc.). Pelo recurso às notícias insólitas e escandalosas, na tentativa de agarrar a opinião pública, os jornalistas são acusados de abusar do seu poder violando a presunção da inocência e o segredo de instrução durante as suas investigações.¹¹⁹⁸

Sobre a indústria do divertimento (televisão, cinema e rádio) e as mistificações que esta opera, Jacques Ellul é bastante crítico: ela pretende, por um lado, seduzir e tranquilizar as massas e, por outro lado, isolar as pessoas fisicamente, despersonalizá-las, fazê-las esquecer tantas as suas frustrações como a sua capacidade de distanciamento da realidade; integrante da propaganda, a fascinação, produzida pelo divertimento, visa a vacuidade do ser humano.¹¹⁹⁹ Ainda segundo Jacques Ellul, se todas estas mistificações, geradas e alimentadas pela própria atividade mediática (propagandas políticas e sociológicas, divertimento, imprensa cor de rosa, imprensa de escândalos, etc.), influem no quotidiano das pessoas, a agitação social é nula ou bastante superficial. Isto porque, nas sociedades contemporâneas, designadas de «técnicas», existem bastantes obstáculos à mudança, à inovação, principalmente quando esta é radical, implicando uma ruptura com a ideologia dominante e uma reorganização social. Segundo Ellul, a sociedade técnica, na qual cabe a sociedade da informação, apresenta-se como rígida, coerente, auto-reguladora, uniformizada, fechada e, portanto, exclui o que lhe é estranha; ela não tolera margens, lacunas, não conformidades, «brancas», incoerências. Se à superfície da sociedade, temos

progressão social. A aproximação expressivista acusa a contra-hegemónica de fazer perdurar certas formas de média dominantes, de ser ineficaz contra o surgimento de novos media dominantes, de outros mecanismos de confiscação da palavra (especialistas e organizações partidárias) e de criar novas alternativas de produção de informação. Para a aproximação expressivista, os princípios de objectividade e de verdade no enquadramento da notícia é uma miragem que não contribui para o rompimento com a lógica dominante do campo jornalístico. Cf. CARDON, Dominique, GRANJON, Fabien – *op.cit.*, pp. 14-21

¹¹⁹⁷ Cf. LEVÊQUE, Sandrine – “Introdução”. In: *op.cit.*, pp. 11-12. Cf. CARDON, Dominique, GRANJON, Fabien – *op.cit.*, pp. 10-12

¹¹⁹⁸ Cf. FERENCZI, Thomas – *op.cit.*, p. 118

¹¹⁹⁹ Cf. ELLUL, Jacques – *La Technique ou l'Enjeu de la Société*. Paris: Ed. Economica, Classiques des Sciences Sociales, 1990, pp. 340-346

atividades económicas, políticas, que nos dão a aparência de uma grande fluidez e de uma evolução rápida, à um nível mais profundo, existe uma ossatura dura, estável, rigorosa, com uma lógica própria, muito pouco flexível e influenciável por mutações ocorridas na superfície e quase imperceptível aos agentes.¹²⁰⁰ Encarada deste modo, a sociedade técnica aparece em sintonia com o jornalismo neutro ou desengajado. Desta concepção neutra da actividade jornalística, apenas surge desconfiança, descrédito e incompetência aos olhos da opinião pública, como nota o jornalista francês Bernard Guetta:

[Actualmente] desconfia-se do jornalismo pelo menos tanto como dos homens políticos São criticados, por um lado, por querer saber – uma evidente prova de mentira... – e de não saber mais aclarar a estrada uma vez que [...] estão na mesma confusão que os seus leitores. Não se lhes faz mais, *a priori*, crédito de uma boa fé e culpam-se-lhes de não parecerem mais credíveis. São suspeitos de não constituir um contra-poder mas de ser, pelo contrário, de combinação com os poderes económicos e políticos uma vez que é mais do que verdade que os grupos industriais regressam nos grupos de imprensa.¹²⁰¹

2.2. – Informação e Jornalismo Testemunhal

Numa conversa entre jornalistas franceses sobre as suas experiências enquanto jornalistas de campo, precisamente entre Jean Lacouture e Bernard Guetta, publicada no livro *Le monde est mon métier*, Bernard Guetta, ateu de tradição judaica, confessa ser movido por uma concepção de jornalismo que excede o jornalismo de constatação:

Considero-me, sim, um partidário da conciliação, de um jornalismo engajado que não pode apenas apoiar-se em factos, que não deve cozinhá-los para servir uma causa mas que deve dizê-los [...] para mostrar que, há lá mais a frente, bem no fim deste túnel negro, uma pequena luz, vacilante, incerta, quase imperceptível mas para a qual caminhar. É esta luz de esperança que me interessa e não apenas os simples factos, as suas meras descrições objectivas, frias e sempre tão esmagadoras que só incitam a sentar-se, chorar e esquecer [...]. Não posso nem quero dissociar o jornalismo de uma vontade de iluminar a estrada para mais harmonia, para uma percepção das razões do outro e das permanentes concessões recíprocas que, sós, previnem as guerras. [...] só tenho o fogo sagrado da

¹²⁰⁰ Cf. ELLUL, Jacques – “Témoignage et Société Technicienne”. In: CASTELLI, E. – *op.cit.*, p. 446

¹²⁰¹ *On se méfie des journalistes, au moins autant que des hommes politiques. On leur reproche, à la fois, de prétendre savoir – une évidente preuve de mensonge... – et de ne plus savoir éclairer la route car [...] ils sont dans la même confusion politique que leurs lecteurs. On ne leur fait plus, a priori, crédit d'une bonne foi et on leur en veut, en même temps, de ne plus sembler crédibles. On les soupçonne de ne plus constituer un contre-pouvoir mais d'être, au contraire, de mêche avec les pouvoirs économiques et politiques car il n'est que trop vrai que les groupes industriels ont leur retours dans les groupes de presse.* GUETTA, Bernard, LACOUTURE, Jean – *Le monde est mon métier*. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle, 2007, p. 26

investigação apenas se acreditar poder contribuir, finalmente, a aclarar as vias de uma saída para a crise, a desbravar os caminhos do compromisso precário que preparará outros. [...]. O jornalismo é uma batalha contra o caos. [...] ¹²⁰² [esta profissão permitiu-nos aprender a cada dia, de ser testemunhas, até tornar-nos actores, das duas grandes fracturas históricas a partir das quais nascem este novo século. ¹²⁰³ [...] há, sim, algo de religioso nesta posição de jornalismo que, como o confessor ou o rabino dos shtetels, escuta, esforça-se para não entrar nas paixões do momento, de ficar por cima da confusão para poder melhor tentar responder a exigências superiores. [...]. Apenas seguimos o apelo a esta exigência interior que é o Deus dos não crentes – um desejo de transcender, de transcender-se, de progredir para algo de constantemente mais forte e sólido. Tinha dito [...] que Deus era, para mim, apenas esta exigências que impomos a nós mesmos mas tenho de admitir [...] que esta palavra tão católica de «harmonia» vem-me naturalmente aos lábios e que os homens de fé, cristãos, judeus ou muçulmanos, chegam a dizer-me que sou um crente que se ignora. ¹²⁰⁴

Esta visão do jornalismo assemelha-se claramente ao que poderemos chamar de «jornalismo testemunhal», concepção marginal, parasitária da concepção dominante, mas que, de alguma forma, assombra, brota, na consciência do jornalista neutro. Recorrendo às palavras do jornalista citado, se o jornalismo de constatação preocupa-se meramente com os factos, com as descrições objectivas e frias que apenas incitam as pessoas à sentar-se, chorar e esquecer, o jornalismo reivindicado é movido pela vontade de aclarar, iluminar, os caminhos que conduzem à saída da crise, fazendo do jornalista testemunha e actor dos acontecimentos e trazendo esperança às comunidades. Por um lado, a associação do jornalista à testemunha e à participação activa nos acontecimentos mediatizados e, por outro lado, a dimensão profética e revolucionária patente no desejo de conduzir as comunidades para além das trevas (escândalos, catástrofes, crises), colocam a actividade

¹²⁰² *Je me réclame, oui, d'un parti pris de la conciliation, d'un journalisme engagé qui ne peut que s'appuyer sur les faits, qui ne doit pas les cuisiner pour servir une cause mais doit les dire, au contraire, pour montrer qu'il y a là-bas, tout au bout de ce noir tunnel, une petite lumière, vacillante, incertaine, presque imperceptible mais vers laquelle marcher. C'est cette lueur d'espoir qui m'intéresse et non pas les seules faits, leur seule description objective, froide et toujours si accablante qu'elle n'incite qu'à s'asseoir, pleurer et oublier. [...] Je ne peux ni ne veux dissocier le journalisme d'une volonté d'éclairer la route vers plus d'harmonie, vers la perception des raisons de l'autre et ces permanentes concessions réciproques qui, seules, préviennent les guerres. [...] je n'ai le feu sacré de l'enquête que si je crois pouvoir contribuer, au bout du compte, à éclairer les voies d'une sortie de crise, à défricher les chemins du compromis précaire qui en préparera d'autre. [...]. Le journalisme est une bataille contre le chaos. Ibidem. pp. 10-12*

¹²⁰³ *[ce métier] nous a permis d'apprendre chaque jour, d'être les témoins, jusqu'à en devenir des acteurs, des deux grandes fractures historiques d'où naît ce nouveau siècle. Ibidem. p. 28*

¹²⁰⁴ *[...] il y a, oui, quelque chose de religieux dans cette position du journalisme qui comme le confesseur ou le rabbin des shtetels, écoute, s'efforce de ne pas entrer dans les passions du moment, de rester au-dessus de la mêlée pour pouvoir mieux tenter de rappeler a des exigences supérieures. [...] Nous ne faisons, là, que suivre l'appel de cet exigence intérieure qui est le Dieu des incroyants – d'un besoin de transcender et de se transcender, de progresser vers quelque chose de constamment plus fort et plus solide. J'avais dit [...] que Dieu n'était, pour moi, que cette exigence qu'on s'impose a soi même mais je dois bien admettre, chacun ses contradictions, que ce mot si catholique d'«harmonie» me vient naturellement aux lèvres et que les hommes de foi, chrétiens, juifs ou musulmans, finissent par me dire que je suis un croyant qui s'ignore. Ibidem. pp. 15-16*

jornalística numa óptica testemunhal. Segundo Claude Estier, no jornalismo actual – no qual se cultiva uma concepção mais «*événementielle*», artificial, do acontecimento – existem ainda jornalistas engajados mas de uma outra ordem: não é tanto o engajamento na defesa de uma causa – provavelmente pela pressão infligida aos jornalistas na divulgação de novas informações e a falta de distanciamento a que esta pressão conduz – mas antes um engajamento no arriscar a existência, aventurando-se em zonas de constantes conflitos ou onde a violência é latente.¹²⁰⁵

Numa percepção testemunhal da actividade jornalística, o jornalista considera-se e auto-designa-se de «testemunha» – primária ou secundária, mediante a sua implicação no acontecimento reportado. Na qualidade de testemunha, o jornalista veste o papel, não apenas de «objectiva ampliadora» do acontecimento extraordinário presenciado, mas sobretudo passador de notícias, mediador não definitivo, interpretante, tradutor e configurador do sentido de uma sucessão de acontecimentos interligados que o ultrapassa; sendo testemunha, o jornalista reveste uma dimensão profética e martiriológica: profética, se considerarmos a sua posição privilegiada na tentativa de decifrar, de descodificar, de compreender as causas, as razões do(s) acontecimento(s) dignos de serem mediatizados e dos seus protagonistas e, assim, facilitar a previsão de consequências e de possíveis cenários futuros; pois, o jornalista enquanto testemunha cumpre melhor o seu papel originário de «observador vigilante e denunciador do perigo»,¹²⁰⁶ vivendo, também ele, a sua profissão na iminência do perigo; martiriológica, pelo grau de proximidade, de envolvimento e de exposição à intriga mediática, passível de colocar o jornalista na posição de vítima – imprensa de escândalo, reportagem de guerra, etc. Por outro lado, no paradigma testemunhal, a informação veiculada pelo testemunho não é mais mero dado ou conteúdo, nem o testemunho é mera investigação; tomada na dinâmica «informação latente-informação poética» definida por Bernard Morel, a informação revela-se «vestígio» ou «sinal» e «espaço» ou «abertura» que possibilita a «reorganização», a «reposição», a «restauração»; em última análise, a informação é «*différance*» no movimento da desconstrução, isto é, a abertura (co-natural) que desloca a pedra angular desgastada, possibilitando a ruína e a (re-)construção ou (re-)organização de uma construção ou organização (orgânica, textual, institucional). Nesta óptica, o testemunho e a informação são indissociáveis: não existe testemunho sem informação e informação sem testemunho; quanto maior for o impacto do testemunho na sociedade da informação, maior é a sua

¹²⁰⁵ Cf. ESTIER, Claude – *Journalistes Engagés*. Paris: Le Cherche Midi, Collection Documents, 2011, pp. 300-301

¹²⁰⁶ Cf. OLIVEIRA, Madalena – *Metajornalismo. Quando o jornalista é sujeito do seu próprio discurso*. Coimbra: Grácio Editor, 2010, p. 19

carga informacional; na ausência de informação, apenas reside redundância e ruído. Com estas considerações, inferimos que não existe outra vocação para a informação do que o testemunho, desmistificando a frequente oposição estabelecida entre, por um lado, a sociedade da informação, predominantemente técnica (estável, rígida, resistente à mudança), e a sociedade da comunicação, predominantemente inter-pessoal.

Antes da sociedade da informação ser uma herança ou um projecto das Luzes, como avança Matellard, arriscamos afirmar que a sociedade da informação é produto de uma cultura cuja matriz é o Testemunho (escrita testemunhal), constantemente ameaçada pela tentação da mistificação (idolatria e demonização), da ignorância, do não reconhecimento voluntário ou por acomodação (*méconnaissance*), da manipulação e da corrupção. Dizer que a lógica do testemunho é o que sustenta e torna inteligível o sentido das culturas humanas, é também dizer que aquilo que sustenta a sociedade da informação (e da comunicação) é, certamente, a perseguição da informação à volta da qual se organiza e se constrói a notícia e, de uma forma geral, a percepção do acontecimento e da sociedade; mas esta perseguição da informação constitui, em última análise, uma perseguição aos falsos testemunhos do mundo; ora, não existe perseguição aos falsos testemunho sem a utopia ou a ideia orientadora do testemunho por excelência de onde irradia a Verdade, a Bondade e a Justiça (Testemunho Absoluto). Assim, aquilo que sustenta a sociedade da informação (ou da comunicação) é também aquilo que possibilita a sua desconstrução: o Testemunho (Absoluto). Da mesma forma que aquilo que sustenta a justiça do direito é também aquilo que possibilita a sua desconstrução: a justiça absoluta. Porque a noção de testemunho transversal a importantes esferas da cultura, designadamente à historiografia, à literatura, ao direito e às ciências religiosas, transversalidade que transparece na própria escrita testemunhal; porque a noção de testemunho absoluto contempla e integra os ideais de Verdade, de Justiça e de Bondade, preferimos acreditar que o testemunho absoluto é, simultaneamente, o fundamento e o princípio de desconstrução da cultura ocidental e, portanto, da sociedade da informação/comunicação, da justiça de direito e das instituições em geral.

Podemos caracterizar uma concepção testemunhal do jornalismo como aquela actividade jornalística engajada, com sentido de missão, subversiva aos formatos mediáticos dominantes, serva do interesse público, auxiliar da democracia, defensora das minorias dominadas e oprimidas e, assim, participativa do projecto de uma sociedade justa e

esclarecida sobre os reais problemas da actualidade.¹²⁰⁷ A obra do jornalista testemunhal seria fruto de uma incansável procura da verdade, um profundo desejo de justiça e a preocupação constante com o bem comum; características que convergem para aquilo que Paul Ricoeur chama de «testemunha de consciência». Esta última actividade exige, por um lado, a capacidade de reflexão, de análise e de interpretação dos acontecimentos mediáticos e, sobretudo, de discernimento do sentido, por vezes oculto, dos sucessivos acontecimentos da actualidade e, por outro lado, a abertura de um espaço para a expressão crítica e criativa, para as preocupações éticas e os gostos estéticos do jornalista na construção da narrativa jornalística.

O campo de actuação privilegiado do jornalista testemunhal é o da reportagem e/ou jornalismo de investigação: a escrita da reportagem é essencialmente descritiva; a escrita da investigação é explicativa, tem por ambição fornecer a chave esclarecedora da situação de forma a torna-la mais inteligível e baseia-se em entrevistas, testemunhos, documentos e estatísticas (números e dados); conciliadas, elas aventuram-se para além do acontecimento para tentar avaliar os efeitos (reportagem) e as causas (investigação); ambas ampliam, aprofundam e enriquecem a investigação da informação. Mas ambas as práticas jornalística também resultam de escolhas, escolhas que dependem da ideia que o jornalista tem do acontecimento e da actualidade: são seleccionados factos, elementos, que o jornalista considera dignos de serem reportados e, portanto, hierarquizados enquanto tal.¹²⁰⁸

Apesar da predominância do jornalismo neutro na sociedade da informação, interessa evidenciar a seguinte ambiguidade à volta do jornalismo testemunhal: se, por um lado, apenas uma minoria privilegiada de jornalistas tem acesso a semelhante actividade, precisamente através da reportagem da investigação, por outro lado, a concepção e jornalismo como serviço público tende a ser perpetuado e alimentado no imaginário dos jornalistas subalternos, principalmente para reforçar a autoridade do jornalismo no meio profissional e na sociedade em geral. Pois, dificilmente se compreende como uma actividade como a do jornalismo, que obriga a estabelecer uma certa ligação com os protagonistas, as testemunhas, de uma dada história, história cuja composição implica um mínimo de reflexão, de envolvimento com os valores, com a mundividência, a vivência e

¹²⁰⁷ Cf. GALLAZ, Christophe – *La Parole Détruite. Médias et Violente*. Carrouge-Genève: Éditions Zoe, 1995, p. 11. O ideal de jornalista que esta imprensa encarna é do repórter corajoso que, conduzido por um sentido de responsabilidade, investida e denuncia a corrupção os princípios democráticos por parte das instâncias mais altas do poder político. Cf. RUELLAN, Denis – “Des reporters en plein paradoxes”. In: LEVÊQUE, Sandrine e RUELLA, Denis (Dir.) – *Journalisme Engagés*. op.cit., p. 21. O jornal deve assegurar o lugar de visibilidade pública de modo a informar, formar, reflectir ou exprimir e, portanto, a representar uma opinião que, neste veículo, encontra a sua liberdade. Cf. DERRIDA, Jacques – *L’Autre Cap...* op.cit. p. 106.

¹²⁰⁸ Cf. FERENCZI, Thomas – *op.cit.*, pp. 35-37

sobrevivência do jornalista, pode prescindir de algo tão precioso engajamento, mesmo não sendo no contexto da reportagem.¹²⁰⁹

O modo de actuar que preside ao jornalista testemunhal reside na capacidade do jogo de cintura entre duas exigências contraditórias: a indiferença como afirmação «idiossincrática» e o desejo de apropriação e de superação (ultrapassagem) – vontade de possuir («*l'envie*»);¹²¹⁰ ou seja, por um lado, a opção privada em distanciar-se, autonomizar-se, fazer «ouvidos moucos» às concepções dominantes do fazer jornalismo e, assim, ser senhor do seu trabalho, independentemente de qualquer consequência e expectativa; e, por outro lado, a necessidade pública que o trabalho produzido responda à expectativa dos potenciais destinatários do mercado, expectativa que constituirá o horizonte onde se inscreverá o trabalho jornalístico;¹²¹¹ assim, a acção do jornalista testemunhal apresenta como ponto fixo (referência; desejo), não o jogar com as regras do paradigma jornalístico dominante, isto é, imitar aquilo que profissionalmente convém fazer, dizer, pensar, mas antes «dar visibilidade» e, posteriormente, dar sentido, às zonas obscuras das comunidades, às dissonâncias dos sistemas, tornando assim «reais» as preocupações, as angústias, os medos, sofrimentos, escondidos, segredados, indizíveis, incomunicáveis, das minorias e dos grupos marginalizados ou vitimizados; por esta via, o jornalista testemunhal cria a sua própria instância de legitimação dentro do paradigma dominante minando a neutralidade. Perscrutar os segredos, escrever sobre «aquilo que permanece escondido» conferindo-lhe um sentido moral para fins públicos, aparece assim como a motivação e a estratégia do jornalista engajado para a aceder à informação. Ora, escreve Claude Giraud, o segredo contém potencialmente o seu contrário, precisamente o desvelamento e a transparência. Assim, se o segredo é revelador das interações e daquilo que uma sociedade – através das suas leis, normas, regulamentos – autoriza, condena e exclui; o segredo é também a oportunidade de racionalização de informação, integração do excluído e construção, instauração, reforço dos laços sociais¹²¹² e, sobretudo, alargamento da clausura do espaço das relações de uma determinada comunidade. Assim, opondo-se às novas narrativas persecutórias da era informacional, as narrativas criadas pelo jornalista engajado são narrativas de integração na qual a violência intestina das comunidades é contornada e contida graças ao ritual da substituição mediática do problema e da sua transposição para o espaço simbólico que é o espaço público – e, posteriormente, a cultura –, espaço no qual a resolução dos problemas faz-se através do debate e da discussão de ideias, de opiniões, de

¹²⁰⁹ Cf. DERRIDA, Jacques – *L'Autre Cap...* op.cit. p. 29

¹²¹⁰ Cf. GIRAUD, Claude – *op.cit.*, pp. 244-245

¹²¹¹ Cf. RUELLAN, Denis – *op.cit.*, p. 21

¹²¹² Cf. GIRAUD, Claude – *op.cit.*, p. 257

pontos de vistas, de ideologias, e não no confronto violento entre os homens. O espaço público, lugar de participação na vida pública e política da comunidade, aparece não só como um factor de ligação social e consolidação da sociedade civil, mas sobretudo como espaço de sublimação da violência.¹²¹³ Subjacente à nossa perspectiva da urgência de uma maior universalização do jornalismo engajado num mundo apocalíptico, jornalismo que certificaria a sociedade comunicacional, insinua-se, a ideia que, iluminado pela revelação evangélica, o testemunho esclarece o sentido último da humanidade, sentido que se dissimula desde os mitos fundadores e nas narrativas de perseguição constitutivas da nossa cultura.

2.3. – O Obrar Imaginário do Jornalismo Testemunhal na Cultura

2.3.1. – Considerações sobre «Diamantes de Sangue: Corrupção e Tortura em Angola» de Rafael Marques

O caso *Watergate* de 1974, inicialmente investigado pelos jornalistas Bob Woodward e Carl Bernstein do *Washington Post*, denunciando o escândalo de corrupção política que levou o Presidente dos Estados Unidos, Richard Nixon, à demissão, permanece, no imaginário da comunidade dos jornalistas de todo o mundo, como o exemplo paradigmático do jornalismo de investigação e do seu papel enquanto «quarto poder»; jornalismo dignificante, capaz fazer estremecer as estruturas políticas e sociais de modo a fazer chegar mais justiça para o mundo.

Apesar do caso *Watergate* ser um exemplo do jornalismo de investigação que, em última análise, revela-se testemunhal pela perseguição que faz aos falsos testemunhos, contribuindo, assim, para a restauração da veracidade dos factos e dos acontecimentos, destacamos, como exemplo de testemunho jornalístico o trabalho realizado pelo jornalista Rafael Marques sobre as violências cometidas em Angola devido à exploração de diamantes de sangue.¹²¹⁴ Neste trabalho, publicado com o título «Diamantes de Sangue: Corrupção e Tortura em Angola», Rafael Marques denuncia a corrupção por parte altos dirigentes angolanos que enriquecem de forma ilícita em cooperação com empresa de extracção e de

¹²¹³ O espaço público contém uma dimensão formal e informal: a primeira refere-se aos tribunais, ao parlamento e às universidades; a segunda designa os média, os clubes e as associações.

¹²¹⁴ Entende-se por «diamante de sangue», os diamantes provenientes de conflitos e, assim, usados por grupos de rebeldes para derrubar o governo legitimamente eleito. Cf. MARQUES, Rafael – *Diamantes de Sangue. Corrupção e Tortura em Angola*. Lisboa: Edições Tinta-da-china, Lda, 2011, p. 57; O conceito de «diamante de sangue» deveria ser alargado incluindo aqueles cuja exploração desencadeou abusos contra os direitos humanos cometidos por instituições privadas e órgãos governamentais. Cf. Ibidem. p. 53

compra de diamantes, perpetuando a violência em regiões de Angola, designadamente no Cuango e em Xá-Muteba:

As instituições do Estado são usadas como instrumentos de acção para pôr em prática uma política de violência que defende os interesses privados de dirigentes e gerais, expondo assim a vida dos mais desfavorecidos ao peso da sua arrogância, insensibilidade e sentimento de impunidade. Contribuem para que se mantenha este *statu quo* a cumplicidade das organizações internacionais, através de mecanismos como o Processo de Kimberley, assim como a cumplicidade dos países que ajudam o regime a apresentar uma imagem de seriedade nos concertos nas nações, enquanto este subjuga o seu próprio povo a tratamentos cruéis, desumanos, degradantes, inconcebíveis no direito internacional.¹²¹⁵ [...]. O *modus operandi* do executivo e da indústria diamantífera [...] assenta na violência estrutural, que se traduz em mortes, tortura, miséria, obscurantismo e desumanização das [...] populações.¹²¹⁶ [...]. As comunidades locais [municípios de Cuango e de Xá-Muteba] são torturadas e assassinadas, e não dispõem do mais ínfimo acesso a mecanismos legais de justiça. Para além disso, têm sido sistematicamente e intencionalmente impedidas de desenvolver actividades de sustento que não o garimpo. As terras são-lhes expropriadas, as colheitas destruídas, as únicas vias rodoviárias circuláveis (do Cuango a Cafunfo e à comuna do Luremo) foram privatizadas e o seu acesso é interdito às populações. Para sobreviverem, ficam portanto inteiramente dependentes da atividade de garimpo, e como tal absolutamente vulneráveis aos abusos de poder por parte das forças armadas e da segurança privada, que agem com a total conivência quer das empresas diamantíferas quer das autoridades locais e do governo angolano.¹²¹⁷

O trabalho jornalístico de Rafael Marques constitui um testemunho: no seu livro o jornalista procura dar forma consistente a uma investigação através de um relatório sobre a indústria angolana dos diamantes, investigação da qual resulta a acusação, a instauração de um processo a dirigentes governativos angolanos, pondo em relevo cada vítima (nomes, data e relato da ocorrência do crime) da atividade diamantífera pouco transparente e ilegal desenvolvida em Angola, assim como os carrascos (Forças Armadas de Angola e a Teleservice) dessas mesmas vítimas, dando, assim, voz aos sobreviventes, às testemunhas

¹²¹⁵ Ibidem. p. 216. O Processo de Kimberley “é um esquema de certificação de diamantes, a partir da sua origem, em articulação com mecanismos internos e externos de controlo, com vista a impedir a circulação de diamantes de conflito no mercado internacional. Cabe aos governos participantes, no âmbito do referido processo, emitir certificados de garantia de que os diamantes exportados são «livres de conflito»”; trata-se de “uma iniciativa de governos e ONG, com o apadrinhamento institucional das Nações Unidas, concebida para estancar o negócio de diamantes por parte dos movimentos rebeldes, que dele dependiam para se autofinanciarem”. Ibidem. p. 49

¹²¹⁶ Ibidem. p. 215

¹²¹⁷ Ibidem. pp. 7-8

dos direitos violados, na esperança de poder contribuir para a libertação do povo angolano das violências que o colocam à margem dos direitos humanos.¹²¹⁸ A publicação deste relatório tem, assim, como objectivo:

[...] não apenas denunciar e divulgar as deploráveis condições de vida e de trabalho no Cuango, como também influenciar a atitude e as decisões do governo angolano, da Assembleia Nacional, do Processo de Kimberley e do Conselho dos Direitos Humanos nas Nações Unidas, chamando a atenção da comunidade internacional para as constantes violações dos direitos humanos. Finalmente, e mais importante que tudo, [...] contribuir para que as populações angolanas, dentro e fora da Bacia do Cuango, exerçam plenamente a sua cidadania, deixando de tolerar os abusos e os crimes que dominam as regiões diamantíferas.¹²¹⁹

Trata-se, de forma objectiva, de dar vozes aos que não têm, assim como de expor o clima de violência e de isolamento a que as comunidades locais estão sujeitas.¹²²⁰

Rafael Marques refere ainda os obstáculos à realização do referido relatório, obstáculos que confirmam a importância e o impacto da sua investigação:

Aquando do embarque para sair de Angola, em Março de 2011, a minha mala foi arrombada e grande parte das minhas notas, recolhidas em finais de Fevereiro, na última visita no Cuango, misteriosamente roubada. Os documentos roubados incluíam mais de 70 formulários de ocorrência de casos e homicídios. Esse formulário continha números de telefones de vítimas, familiares e informantes, assim como os nomes destes e várias fotografias comprovativas dos níveis de violência. [...].

Como resultado do roubo, perdeu-se a maioria dos casos referentes à Sociedade Mineira de Luminas [...].

¹²¹⁸ «O presente relatório abrange um período de um ano e oito meses, entre Junho de 2009 e Março de 2011, e circunscreve-se aos municípios do Cuango, enquanto principal região do garimpo no país, e de Xá-Muteba, por extensão das concessões mineiras a esta localidade fronteiriça». Ibidem. p. 11. «O trabalho de campo consistiu em quatro visitas a diversas zonas do garimpo nos municípios de Cuango (principal região de garimpo em Angola) e de Xá-Muteba, durante as quais realizei uma centena de entrevistas, para além de ter tomado contacto com a realidade local e as condições de vida e de trabalho aí prevalentes». Ibidem. p. 7. «O principal procedimento, na elaboração do relatório, foi a recolha directa de depoimentos orais de vítimas de violência associada à exploração de diamantes e, nos casos fatais, de testemunhas oculares e familiares. O facto do garimpo se organizar informalmente, em grupos, facilita a narração de múltiplas situações de violência por parte de representantes desses grupos. De igual modo, autoridades tradicionais, agentes de repressão e cidadãos preocupados têm proporcionado valiosas contribuições ao trabalho, com os seus depoimentos. [...]. De forma constante e voluntária, um selecto grupo de activistas locais e membros das diversas comunidades radicadas na região têm monitorizado e registado casos de violação dos direitos humanos.» Ibidem. pp. 11-12

¹²¹⁹ Ibidem. p. 8

¹²²⁰ Ibidem. p. 11

Este revés, em parte resultante da minha negligência, pois deveria ter tomado precauções para preservar os dados em segurança, expõe algumas pessoas a eventuais represálias, uma vez que são revelados a sua identificação e os seus contactos. Outrossim, afecta o moral das pessoas que, de forma engajada, partilharam as experiências de tortura de que foram vítimas ou testemunharam barbaridades. Para muitas delas, os meus relatórios, que têm sido impressos e amplamente distribuídos no Cuango, tornaram-se o seu único registo e o seu único instrumento para procurar obter justiça.

Numa perspectiva optimista, os documentos em posse dos ladrões oferece-lhes, em primeira mão, o acesso a um trabalho feito com transparência, rigor e boa-fé, e demonstraram-lhes que os casos reportados podem ser dirimidos em tribunal por suficiência dos queixosos e de testemunhas.¹²²¹

Para concluir, o jornalista angolano coloca a derradeira questão cuja resposta concerne, não só as comunidades angolanas, mas todas as comunidades que, para o interesse de alguma elite, toleram e alimentam, dentro delas, a injustiça, prejudicando as suas próprias pessoas:

O que será que leva um regime a subjugar o seu próprio povo, a reduzir estratos da sua própria população à condição sub-humana, enquanto os seus eleitos enriquecem através da pilhagem do património do Estado e da violência?

A resposta a estas questões encontra-se, em parte, no carácter sinistro da classe dirigente angolana, que se comporta, de forma venal, como uma associação de malfeitores. Esta associação incute o medo, a ignorância na sociedade, promovendo-os como formas aceitáveis de comportamento social. Empobrece a sociedade, corrompe-a, sacrifica-a como visível satisfação, assim impondo a sua hegemonia sobre a vasta maioria dos angolanos.¹²²²

2.3.2. – Considerações sobre «*Blood Diamond*» de Edward Zwick*

Antes da referida obra de Rafael Marques ser publicada, foi no cinema, precisamente no filme «Diamante de Sangue» («*Blood Diamond*») de Edward Zwick, que encontramos «espelhada» a ideia de um obrar do testemunho na cultura que se vai desvendando às consciências humanas e, por arrasto, influenciar o modo de concebermos a cultura e a história e as actividades humanas, «esclarecida» por uma perspectiva

¹²²¹ Ibidem. pp. 13-14

¹²²² Ibidem. p. 219

* Este texto foi adaptado e publicado em revista com a seguinte referência: CATALÃO B., Helena – "Testemunho, Doação e Tempo do Projeto. Considerações sobre «Diamante de Sangue» de Edward Zwick". In: GALVÃO I., Artur E. & CATALÃO B., Helena (Org.) – *Filosofia e Cinema/Philosophy and Cinema*. T. 69 Fasc. 3-4, 2013, pp. 735-75

«catastrofista» do destino da humanidade e do desfecho da história. No que diz respeito à representação da actividade jornalística, particularmente a do repórter, «Diamante de Sangue» encaixa-se numa serie de filmes que, segundo de Denis Ruellan, fazem o luto de uma visão mecânica do fazer reportagem que se opõe à mentira e à corrupção; o cinema põe em cena a quimera, a impostura, em que consiste a neutralidade do jornalismo de constatação.¹²²³

Passo a ironia na pretensão em tornar imanente o testemunho através da obra cinematográfica, o símbolo do simulacro das sociedades contemporânea.¹²²⁴ Mas porque o cinema é simulacro, ele é também, recorrendo à terminologia empregue por Jean-Luc Marion, lugar de «idolatria», lugar de máxima visibilidade e de um determinado modo de ver – «*regardable*»; lugar daquilo que, por um lado, queremos ver algo – fundamentalmente a nós mesmo – e que, por outro lado, retém, satisfaz e satura o nosso olhar, a nossa a visão – o espectáculo. O «ídolo» é, para Marion, o espelho daquele que olha para ele, mas um espelho invisível, cujo efeito é jubilação, narcisismo e, por isso, tem algo de asfixiante, de mortífero.¹²²⁵ Consideramos, contudo, que, no lugar de máxima visibilidade, emerge, nas suas margens, o «ícone», a experiência de ser olhada, vista, por algo de tão invisível como o olhar de outrem. Isto porque «ver-se a si mesmo» é algo de impossível: o máximo que eu posso ver de mim é a minha imagem invertida num espelho; o único rosto que não posso ver é, precisamente, o meu, permanecendo o acesso a meu «Eu» na invisibilidade e suscitando, assim, o meu olhar desejoso de ver.¹²²⁶ Diferindo do «ídolo», surge o «ícone», a experiência da alteridade, de ser visto por outrem, experiência intransponível em espectáculo porque não objectivável, não visível. Ora, acrescenta Marion, a experiência do

¹²²³ Cf. DENIS, Ruellan – “Des Reporters en Plein Paradoxes. Représentations au Cinéma (1975-1988)”. In: *op.cit.*, p. 19

¹²²⁴ Para Jean Baudrillard, o cinema participa do fenómeno que predomina na cultura contemporânea, precisamente o «simulacro» e o «hiper-realismo»: “o cinema nas suas tentativas actuais aproxima-se [...] do real absoluto, na sua banalidade, na sua veracidade, na sua evidência nua, no seu aborrecimento e, ao mesmo tempo, na sua presunção, na sua pretensão de ser o real, o imediato, o insignificado, o que [...] nenhuma cultura jamais teve sobre os signos esta visão ingénua e paranóica, puritana e terrorista”; “o cinema” tenta “abolir-se no absoluto do real, real desde há muito absorvido no hiper-real cinematográfico”. BAUDRILLARD, Jean – *Simulacros e Simulação*. Trad. M. J. Da Costa Pereira. Lisboa: Relógio d’Água, 1991, pp. 64-65 (citação adaptada). Ora, escreve Lucien Sfez, a saída da cultura do simulacro, da qual emerge a comunicação confusional, só se faz mediante uma cultura da interpretação: a dimensão simbólica da realidade, que apela à imaginação e à interpretação, é a única saída ao fascínio enclausurador, entorpecedor da imaginação, própria da realidade virtual; da mesma forma que o religioso é a única dimensão da realidade humana capaz de suplantar o sagrado, isto é, fenómenos oriundos de uma dimensão sacrificial, substitutiva da realidade, dominada pelo enclausuramento numa realidade ilusória que já nos expõe à violência, impedindo de vermos os sinais desta mesma violência. Cf. SFEZ, Lucien – *op.cit.*, p. 107; Cf. DUBÉY, Gérard – *op.cit.*, p. 116

¹²²⁵ Cf. MARION, Jean-Luc – “Entretien IV”. In: FOURNIER, Anne Christine (Dir) – *op.cit.* pp. 129-131

¹²²⁶ Cf. *Ibidem.* p. 143

invisível, assim como a própria passagem do «ídolo» para o «ícone», não é forçosamente, algo de extraordinário; ela pode acontecer no quotidiano.¹²²⁷

A obra cinematográfica «Diamante de Sangue», realizada por Edward Zwick, tem como principal foco narrativo os massacres das populações provocados pela guerra civil na Serra Leoa (África Ocidental) em 1999, guerra e terror causado pelas lutas na procura do controlo e da exploração das minas de diamantes e o contrabando e a entrada ilícita das gemas no mercado internacional. A um outro nível de abordagem, o filme oferece-nos a possibilidade de uma reflexão, por um lado, sobre a categoria de testemunho ligado ao contexto jornalístico e à sociedade de informação/comunicação e, por outro lado, sobre as condições de possibilidade da conversão da consciência, do rompimento com o estado de má-fé ou de *méconnaissance*, necessária à consciência testemunhal e religiosa. Trata-se, em última análise, de interpretar o referido filme à luz da filosofia (fenomenologia) da religião. Relembramos que “testemunhar não se reduz a contar o vivido, mas é poder decifrar, nas descrições do quotidiano, as intervenções de Deus que tece e história da salvação através de nós”.¹²²⁸

O filme «Diamante de Sangue» conta a história de um pescador, Salomon Vandy (Djimon Hounsou) que, depois de ter sido afastado da sua família e aldeia, capturado e levado para o campo de exploração de diamantes pela R.U.F. (Frente Revolucionário Unido) e, posteriormente, libertado pelas tropas do governo, tenta desesperadamente reencontrar a sua família e resgatar o seu filho mais velho da R.U.F. que fez dele uma criança soldado. Para isso, Salomon Vandy aceita juntar-se ao contrabandista de diamantes, Danny Archer (Leonardo DiCaprio), que oferece a sua ajuda em troca de metade do valor do grande diamante cor-de-rosa que Salomon encontrou e escondeu nas mediações do campo de exploração de diamantes. Tanto para Salomon como para Danny, o diamante cor-de-rosa constitui o único meio para sair do inferno que os rodeia: Salomon poderá recuperar a sua família e Danny poderá ter uma boa vida bem longe de África. Os dois homens beneficiam ainda da ajuda de Maddy Bowen (Jennifer Connelly), uma jornalista repórter, determinada em desvendar o mistério da exportação de diamantes oriundos da Libéria, zona onde não existe exploração de diamantes, e, portanto, denunciar o tráfico de diamantes ilegais provenientes da Serra Leoa, tráfico de diamantes que beneficiam os empresários americanos, Mr. Van de Kamp e Mr. Simmons. Depois de encontrar parte da sua família, expatriada na Guiné, Salomon e Danny regressam a Serra Leoa para recuperar o valioso

¹²²⁷ Cf. Ibidem. p. 131

¹²²⁸ MOURÃO, José Augusto – “Capítulo 1. Os Embaraços da Língua (e do Testemunho) Cristão. (5. Religiosidade, Linguagens e Bio-Grafias)”. In: SUMARES, Manuel; CATALÃO, Helena B. e VALINHO, Pedro G. (Org.) – *op.cit.*, p. 255

diamante cor-de-rosa e para resgatar da R.U.F. o filho mais velho do pescador, Dia (Kagiso Kuypers). Uma vez a gema recuperada, Salomon e Dia acabam por sair da Serra Leoa com destino à Londres. Em Londres, Salomon recuperara a sua família, sã e salva, depois de ajudar Maddy na conclusão da sua investigação jornalística. Os testemunhos de Salomon Vandy e de Dany Archer sobre as violências cometidas devido ao tráfico de diamantes e sobre os principais responsáveis e beneficiadores do negócio dos diamantes de sangue, reforçam a importância da criação da «Lei de Kimberley», uma lei internacional que obriga à certificação dos diamantes para a comercialização, lei que pretende assim combater o tráfico de diamantes na Serra Leoa e em Angola.

O tratamento da obra cinematográfica em análise sob o prisma do testemunho é legitimado pela existência dos seguintes elementos na narrativa: 1) uma situação de crise e de mal-estar colectivo; 2) a constatação de uma ou várias vítimas sacrificadas ou perseguidas; 3) a auto-designação da vítima perseguida como testemunha;¹²²⁹ 4) a existência de uma situação de processo aos falsos testemunhos, processo instaurado pela testemunha; 5) a existência de potenciais mártires, testemunhas capazes de arriscar a sua existências para banir os falsos testemunhos e fazer justiça. A narrativa testemunhal difere da narrativa mitológica pela neutralização do contágio mimético da acusação colectiva que, num primeiro tempo, junta a colectividade à volta da vítima, reconhecida como culpada, para o seu sacrifício, num segundo tempo, conduz a vítima à auto-culpabilização e ao auto-sacrifício e, num terceiro tempo, à imperceptibilidade dos carrascos; ora, na era da suspeição absoluta, o testemunho, o discurso sustentado na fé ou na confiança, ainda que num registo laicizada ou secular, sem afirmar a referência ao absoluto, regressa, impondo-se de forma implacável, possibilitando a reorientação da cultura. A confiança, embora de natureza religiosa – sustentada, como a fé, num *a priori*, numa escolha independente de provas e de argumentos – é o equivalente da fé no mundo secularizado, marcado pela incerteza, pela complexidade e pelo anonimato e num mundo em que o religioso e a garantia de uma transcendência parecem ter desertado; ela surge na sociedade secular, por um lado, na mediante os limites do *homo oeconomicus*, egoísta e calculista e, por outro lado, na intersecção entre ser e parecer, público e privado, risco e cálculo, confiança cega e

¹²²⁹ A auto-designação da vítima como testemunha do mal sofrido aparece na Bíblia, com *O Livro de Jó* e a *Paixão de Cristo*; Job e Jesus resistem ao contágio, à unanimidade mimética à volta da acusação de que são alvos. Na Bíblia, a última palavra é sempre a da vítima. Contudo, Jó distingue-se de Jesus, por ser uma vítima falhada. Cf. GIRARD, René – “Oedipe et Job”. In: *La Route Antique des Hommes Pervers*. op.cit. pp. 54-56

desconfiança total, recuperando a ligação com o *fides*, o crédito.¹²³⁰ O testemunho regenera a comunicação, a vida em comum e, portanto, a ligação social.

Na lógica do testemunho, a testemunha não é apenas o sobrevivente, aquele que carrega a ausência do outro ou o trauma do acontecimento rememorado; a testemunha é aquele cujo rosto se substitui à indignação, à consciência do escândalo e à luta pela injustiça testemunhada. Assim, subjacente à evolução do sagrado na cultura identificada por René Girard, evolução da qual se constata o acréscimo da violência (sacrificial) à medida que avança a dessacralização das/nas instituições, o testemunho (absoluto) deixa-se adivinhar como latente, simultaneamente presente e ainda «por-vir» («à-venir»); presente como fonte orientadora da desmistificação da cultura e ainda «por-vir» pela resistência dos homens em hospedá-lo nas suas consciências. O testemunho é aquilo que sobrevive à desmistificação mais radical, até mesmo à desmistificação de Deus; desmistificação ou deposição de Deus da qual emerge a «afirmação originária» e o desejo de compreensão do divino.¹²³¹

Cada um dos três protagonistas do filme, Danny Archer, Salomon Vandy e Maddy Bowen incarnam um aspecto diferente da semântica do testemunho: Salomon Vandy encarna a dimensão auto-designativa e auto-implicativa da testemunha; Danny Archer encarna a conversão da consciência da má-fé para a consciência testemunhal testemunhal; Maddy encarna a dimensão processual ou judicial e evangélica do testemunho no sentido da divulgação, da propagação.

Salomon Vandy encarna a dimensão de auto-implicação própria do discurso testemunhal, revelando-se movido por um único objectivo, uma única obsessão, obsessão que o levou a aflorar várias vezes a morte: reencontrar a sua família, ou uni-la de novo, e viver na esperança de que quando a guerra acabar, Serra Leoa se torne um paraíso. Embora Salomon apareça no lugar de vítima, ele não chega a tornar-se concretamente num mártir devido à sua força e à sua resistência, não só à tentação de se corromper e aliar-se ao

¹²³⁰ Cf. D'ALMEIDA, Nicole – *Les Promesses de la Communication*. Paris: Presses Universitaires de France, Coll. Sciences, Modernité, Philosophies, 2001, pp. 225-227. Recorrendo a Georg Simmel, Nicole d'Almeida, salienta que a confiança estrutura e cobre a parte de incerteza que se desenvolve na vida das pessoas; ela preenche uma incerteza (uma falta de informação) e constitui um estado intermédio entre o saber e o não-saber. Cf. Ibidem. pp. 226-229; A restauração da confiança deve ser feita a três níveis: pela redução da incerteza, pela construção de uma relação e pela reciprocidade numa relação estabelecida à partida no desconhecido e na dissimetria. Cf. Ibidem. p. 228

¹²³¹ O testemunho, diferindo do mito segundo René Girard, inscreve-se numa determinada visão da cultura: uma cultura cujo sentido e a medida do progresso “deverão ser avaliados predominantemente nos planos ético e religioso, na descoberta e na denúncia de todos os processos de exclusão, perseguição e vitimização que continuam a existir na realidade humana”; “é o progresso crescente da «preocupação com as vítimas» que deve indicar-nos o sentido inegável existente na nossa história; “é essa preocupação que acima de todos os outros factores, tem unificado o nosso mundo; “ela constitui o «absoluto» que governa subterraneamente a história desde há séculos”. COSTA DIAS S., José Miguel – *O Desejo como História...* op.cit. p. 214

inimigo, mas principalmente, diante dos obstáculos que surgem na concretização do seu desejo de reencontrar a sua família. Percebemos, através dos diálogos entre Salomon e Danny, que a única coisa realmente importante para o pescador é a sua família, o seu lar, o poder construir uma casa onde a sua família poderia viver em paz numa terra que, com a boa vontade dos homens, se tornará um lugar paradisíaco.

Entendo que os brancos queiram os nossos diamantes. Mas como é que o meu povo faz isso a si mesmo? Conheço boa gente que diz haver algo de errado connosco dentro da nossa pele negra. Mas o meu filho é bom. E quando ele crescer... e chegar a paz... este sítio será um paraíso.¹²³²

A integridade de carácter de Salomon Vandi contrasta com a má-fé do ambicioso e oportunista contrabandista, Danny Archer, a personagem mais complexa da trama. Podemos dizer que, para além da salvação de Serra Leone, a obra cinematográfica trata da conversão ou da salvação do homem de má-fé, precisamente a alma de Danny Archer. A salvação do contrabandista aparece profetizada nas palavras do Professor Benjamim Kapanay (Basil Wallace), quando refugiado, com Maddy e Solomon na aldeia de crianças resgatadas da R.U.F., palavras que, sem dúvidas, traduzem a ideia central da obra:

No seu longo percurso [...] diria que as pessoas são na maioria boas? É o que fazem [as pessoas] que as tornam boas ou más... um momento de amor, mesmo num homem mau, pode dar significado a uma vida... nenhum de nós sabe que caminho leva à Deus.¹²³³

Sabemos que o carácter de distanciação requerido pela vivência testemunhal, distanciação que possibilita a imparcialidade e a integridade do testemunho, aparece constantemente ameaçada pela possibilidade da falsidade: falso, quer de forma intencional movido má-fé e que desemboca no acto de traição; quer de forma não-intencional, originado pelo erro¹²³⁴ na consequência de uma falta de informação; quer seja de uma forma, simultaneamente, intencional e não intencional como no caso do estado da má-fé consequente do auto-engano, da recusa em enfrentar a realidade tal como ela é. É a partir dos trabalhos antropológicos de Mark Anspach que Jean-Pierre Dupuy explica o fenómeno

¹²³² ZWICK, Edward – *Blood Diamond*. USA: Warner Bross, 2007.

¹²³³ Ibidem.

¹²³⁴ Cf. CHAUVIER, Stéphane – "Le savoir du témoin est-il transmissible?" In: Collectif – *Philosophie. Le Témoignage. Perspectives analytiques, bibliques et ontologiques*. Paris: Minuit, 2005, p. 41

do auto-engano (*«self-deception»*): a má-fé enquanto auto-engano resulta da co-determinação de uma convicção e de uma não-convicção e, portanto, da existência de uma causalidade circular na medida em que uma determinada convicção é a causa da não-convicção e a não-convicção é causa da convicção daquela – o sujeito acredita em *p* e não acredita em *p*. Podemos facilmente conceber esta separação entre a convicção e a não-convicção à luz da metáfora da banda de Möbius:¹²³⁵ esta constante oscilação entre duas, ou várias, convicções contrárias, explica a existência de «ilusões perseguidoras» nas quais o sujeito acredita não reconhecendo o seu carácter absurdo. Para René Girard, um dos critérios de reconhecimento de um testemunho que, embora de boa fé no que diz respeito ao autor, deve ser motivo de desconfiança por parte do receptor, é aquele que revela ilusões perseguidoras e, portanto, sinais vitimários. Estes, simultaneamente, resultam e provocam um mal-estar proveniente do fenómeno de indiferenciação entre os homens (psicológicas e sociais), fenómeno dos duplos, que exaspera a violência, suscitando irritação, ira, ressentimento, ódio e horror mediante o outro que ameaça substituir-me, ocupar o meu lugar. Já David Hume alegava que deveríamos desconfiar das testemunhas que prestam asseverações demasiadas violentas.¹²³⁶ Nesta óptica, provavelmente um testemunho autêntico é aquele que menos apresentar sinais de ressentimento e mais se preocupar com a justiça e o bem comum, o bem da Humanidade.

Todavia, se nenhum conhecimento pode decorrer do testemunho, porque parasitado tanto pela fé como pela mentira, remetendo assim o testemunho para a mera crença,¹²³⁷ uma vez que a essência do testemunho é precisamente o não acesso directo ou imediato do destinatário ao objecto do testemunho,¹²³⁸ um dos diálogos entre Maddie e Danny inverte essa lógica sugerindo que o testemunho é anterior à construção do saber e constitui o motor, o impulsionador para a procura, a investigação e a construção de um saber concreto. Maddy incarna assim a ideia de que o testemunho autêntico constitui um saber, um conhecimento, uma realidade susceptível de desconstruir crenças, ideologias, falsos testemunhos, revelando assim o grupo de pessoas vitimizadas:

¹²³⁵ Cf. DUPUY, Jean-Pierre – *Ética e Filosofia da Acção*. Trad. A. Rabaça. Lisboa: Instituto Piaget, 2001, p. 399

¹²³⁶ Cf. HUME, David – *Investigação sobre o Entendimento Humano*. Trad. A. Mourão. Lisboa: Edições 70, 1998, p. 110

¹²³⁷ Cf. CHAUVIER, Stéphane – *op.cit.* p. 41

¹²³⁸ Cf. DERRIDA, Jacques – *Poétique et Politique du Témoignage*. *op.cit.* p. 26

Tenho mães mortas, membros cortados, mas não é novo. Pode fazer as pessoas chorar se lerem, talvez passar um cheque, mas não chega para acabar com isso. Estou farta de escrever sobre vítimas, mas só posso fazer isso. Preciso de factos, preciso de nomes, preciso de datas. Fotografias. Contas bancárias. [...] não posso escrever a história até que tenha factos que possam ser verificados, o que significa, até conseguir achar alguém disposto a dar a cara.¹²³⁹

A jornalista não faz mais do que exprimir a ideia de que toda a investigação começa pelo testemunho a partir do qual factos são revelados, seleccionados, parcialmente construídos. Segundo Thomas Reid, todas as crenças e todo o conhecimento são, num primeiro momento, testemunhais e, só posteriormente, podemos aceder à categoria de dados, de provas, elementos não testemunhais embora, na maioria dos casos, não temos meios para aceder a tais dados. Portanto, na edificação do conhecimento, existe um princípio de credulidade sustentado por uma epistemologia das virtudes. A noção de virtude intelectual permite explicar a legitimidade de uma crença plenamente testemunhal: basta a crença ter sido adquirida segundo um processo fiável que contém o exercício das virtudes intelectuais (imparcialidade intelectual, sobriedade intelectual, coragem intelectual, pertinência intelectual, equilíbrio reflexivo), as da pessoa que comunique e as da pessoa que recebe. Assim, o princípio de credulidade supõe, não só que a nossa confiança esteja bem colocada de forma a sermos capazes de encontrar as boas autoridades, mas também que a nossa confiança esteja colocada naqueles que são intelectualmente virtuosos e que façamos prova de virtudes intelectuais no discernimento das boas autoridades¹²⁴⁰. Ser virtuoso intelectualmente implica necessariamente o repúdio perante a tendência em dissimular a lógica das relações miméticas.

Não ignorando as dificuldades do trabalho jornalístico em ter algum impacto social e político, Maddie não deixa de olhar para a sua atividade com integridade, renovando a dimensão testemunhal da atividade jornalística: por um lado, através da revelação das pessoas que beneficiam as injustiças e as violências cometidas e, por outro lado, sugerindo a ideia de que, no contexto de uma sociedade da informação (sociedade técnica), o testemunho é, não só perturbador dos sistemas sociais desfazendo-os e denunciando as suas regras de funcionamento, mas tem uma função desconstrutora, isto é desorganizadora e reorganizadora, conforme o grau de intensidade da mensagem, das estruturas sociais das sociedades contemporâneas. Neste contexto, a informação enquanto «medida do grau de

¹²³⁹ ZWICK, Edward – *op.cit.*

¹²⁴⁰ Cf. POUIVET, Roger – "L'Epistémologie du témoignage et les vertus". In: *Philosophie. Le Témoignage. Perspectives analytiques, bibliques et ontologiques*. Paris: Éditions Minuit, 2005, pp.11-27

improbabilidade» é, simultaneamente, espaço diferenciante («*écart*») e aquisição original, tendo uma função desconstrutora e (re-)vivificante de uma dada realidade. A dimensão simbólica (ou poética) da informação, integrante da informação latente e adaptativa, possibilita a rutura da organização banal e, portanto, uma nova reorganização; reorganização entendida como desordem a respeito da organização precedente, mas ordem a respeito de parâmetros aceites no interior do novo discurso. É a informação latente, enquanto «espaço diferenciante», que despoleta os movimentos de desconstrução, movimentos que, ao trazerem à tona ruídos, sons, rumores, vozes, línguas, idiomas, anteriormente imperceptíveis, marginalizados, dissimulados, como possíveis comunicações no interior de uma determinada organização, obrigam a uma readaptação do olhar desconstrutor em conformidade com a reorganização emergente, projectável e identificável. A capacidade do testemunho (absoluto) em desconstruir a cultura, valores, ideologias, instituições e, portanto, a sociedade da informação, reside na sua referência à Verdade, à Bondade, mas sobretudo à Justiça (absoluta), princípio este indesconstrutível e gerador do movimento da desconstrução do direito.

Porque o testemunho (absoluto) refere-se à justiça absoluta, o primeiro apresenta uma dimensão indesconstrutível e desconstrutora da cultura e das sociedades. «Diamante de Sangue» ilustra ainda a ideia de que a narrativa testemunhal, no âmbito da comunicação, desencadeia o fenómeno tríplice de publicização, de politização e de polarização de que fala Jacques Gerstlé no contexto da comunicação política, na qual podemos ver uma inversão e manifestação positiva do sagrado segundo René Girard: a acusação, a culpabilização, ou atribuição de responsabilidades a um agente ou a uma instituição perante uma injustiça social (publicização) possibilita o enfraquecimento da *méconnaissance* (ou a má-fé) operada pela revelação da vítima e, portanto, a resolução dos problemas sociais (politização) e o esforço de integração ou inserção social dos excluídos (polarização). Nesta óptica, a noção de comunicação que sustenta o jornalismo testemunhal consiste não na perseguição mediática, mas antes num dirigir-se («endereço-se», *s'adresser*) ao(s) outro(s), através da palavra ou da escrita, numa atitude que exclui a mentira (intenção de enganar), a má-fé (auto-engano) e os falsos testemunhos, promovendo, assim, uma convivência na transparência, na autenticidade e na boa-fé (verdade), um maior recuo da injustiça social (justiça) e uma maximização do bem-estar pessoal e social (bondade).

Acrescentamos ainda que, através da sua reportagem, que constitui necessariamente um testemunho, não é a jornalista que testemunha o que viu, mas sim as vítimas dos massacres perpetuados em Serra Leoa em parte devido ao tráfico dos diamantes sujos,

representadas por Salomon Vandy, uma vez que revelam o que escapa a uma normatividade intelectual ou expressiva. Todavia, esse gesto de encontro, de estabelecer um laço, uma relação com a dor das vítimas, que se revela na reportagem, é simultaneamente um gesto testemunhal e a condição de possibilidade do testemunho¹²⁴¹.

A complexidade da personagem Danny Archer manifesta num comportamento ambíguo: as suas acções, os seus comportamentos, os seus diálogos, nos remetem constantemente para a dúvida quanto à natureza da má-fé exibida; persiste a dúvida em saber se Danny nunca deixou de pensar em trair o acordo com Salomon, mantendo assim uma relação de puro interesse com os seus companheiros – «Estou a usá-lo [Salomon], você usa-me [Maddy], é assim que [o mundo] funciona não é?»¹²⁴² – ou se de facto, existe, na consciência do contrabandista, uma oscilação entre, por um lado, o desejo de dar ouvidos a Maddy e testemunhar sobre o negócio dos diamantes sujos, comprometendo assim os seus planos e, por outro lado, o desejo de abandonar África depois de apropriar-se do diamante cor-de-rosa e assim deixar para trás o miserável cenário de violência na Serra Leoa. Em Danny, constatamos uma oscilação entre, por um lado, participar na construção da história de Maddy e na reconstrução de Serra Leoa e, por outro lado, concretizar a sua saída de África com o diamante. Esta oscilação aparece sustentada por uma visão profundamente niilista da condição humana:

Chega aqui com o seu portátil... vacinas para a malária e desinfectante para as mãos, julga que vai alterar o resultado? Quem acha que compra as gemas que exporto? [...] forneço um serviço. O mundo quer o que temos e querem-no barato.¹²⁴³

As vezes, pergunto-me se Deus nos perdoará pelo que fizemos uns aos outros? Depois olho em redor e vejo que Deus abandonou este local há muito tempo.¹²⁴⁴

O que me parece digno de consideração em «Diamante de Sangue» é a conversão ou metamorfose de consciência do Danny, momentos antes da tentativa de sair de Kono junto com Dia, Salomon e a pedra valiosa. Esta conversão da consciência e, portanto, a ruptura do fenómeno de oscilação circular e espiralada da consciência da má-fé (metáfora da banda de Mobius) dá-se aquando do surgimento, à consciência do contrabandista, do

¹²⁴¹ Cf. Ibidem. p. 328

¹²⁴² ZWICK, Edward – *op.cit.* (Citação adaptada).

¹²⁴³ Ibid. (Citação adaptada).

¹²⁴⁴ ZWICK, Edward – *op.cit.*

«Acontecimento» saturado e reconfiguradora de sentido¹²⁴⁵ a que podemos chamar de «sinal do absoluto» que se deixa «ler» através de uma determinada sucessão de ocorrências imprevisíveis pelos de significação: 1) a clara intenção de traição de Danny para com Salomon que planeia roubar-lhe o diamante quando chegarem ao cimo do monte onde estará a espera um cúmplice de helicóptero; 2) o gesto insólito de Salomon em carregar Danny, mortalmente ferido e debilitado depois da rusga, fazendo um esforço sobre-humano para conseguir subir o monte, estando plenamente consciente da probabilidade de uma traição do seu parceiro; 3) a frustração seguida da aceitação por parte de Danny mediante o facto de que não conseguirá sair de Serra Leoa, entregando assim o diamante a Salomon e a Dia. A nossa leitura é que o gesto excepcional de Salomon para com Danny, do traído para com o traidor, opera em Danny, um acto de deposição da consciência egológica, da qual «algo» se insinua na imprevisibilidade e inevitabilidade dos acontecimentos da vida. Deixa-se vislumbrar, na narrativa fílmica, uma «revelação» na qual estão presentes os quatros outros modos de saturação segundo Jean-Luc Marion: o acontecimento histórico; o ídolo; a carne; o ícone (rostos): 1) segundo a quantidade, as condições de metamorfose da consciência do contrabandista dão-se intuitivamente como acontecimento que não pode ser visado porque perfeitamente imprevisível à consciência de Danny e, apenas perceptível em retrospectiva na intuição profética do Professor Benjamim – «um momento de amor, mesmo num homem mau, pode dar significado a uma vida»; por outras palavras: permitir que Salomon recupere a sua família ou possibilitar a conclusão do trabalho de investigação de Maddy, contributo para a realização do acordo de Kimberley, não eram as prioridades de Danny; 2) pelo excesso de intuição que este acontecimento emana à nossa visão, este revela-se desconcertante, misterioso, simultaneamente visível e opaco, sendo algo insuportavelmente incompreensível segundo a qualidade uma vez que parece surgir de um outro mundo – ídolo; 3) segundo a relação, o sofrimento, a frustração, a resignação, o bem-estar e a morte do contrabandista oferecem a este último uma visibilidade ativa que lhe confere um modo de saturação da carne que necessariamente afecta a consciência de forma absoluta, fora e para além de qualquer horizonte e, portanto, sem se inscrever em qualquer relação (auto-afecção); 4) segundo a modalidade, Danny escapa ao olhar (mensurável, objectivante, calculador) não porque, a título do ícone, ele produz no telespectador, ainda que momentaneamente, a ideia de «ser testemunha», «ser eleito», um «Eu» deposto, destituído, diante do «Rosto» (contra-olhar).¹²⁴⁶ Vislumbra-se, portanto, uma manifestação de dom puro, de doação, no acto da vítima em carregar o

¹²⁴⁵ Cf. MARION, Jean-Luc – *Étant Donnée*. Paris: PUF, 1997, p. 280

¹²⁴⁶ Cf. Ibidem. pp. 325-342

inimigo, na medida em que as circunstanciais que levaram Danny à redenção são também as circunstâncias que impedem o contrabandista de rejeitar ou retribuir a ajuda de Salomon de forma recíproca. A renúncia e a entrega do diamante a Salomon não constituem um acto de agradecimento, de retribuição do dom, por parte de Danny, anulando assim o dom, mas sim de uma metamorfose da consciência sofrida pelo acontecimento inesperado, imprevisível que é o advento da consciência da miséria, da pobreza humana de que participam o carrasco e a vítima e, conseqüentemente, da consciência submissa diante da intuição do Infinito redentor.

Se, como refere Paul Ricoeur, o sofrimento, a experiência do mal radical, confere à consciência a capacidade de auto-criação, do luto, isto é, de recolher um novo sentido de acontecimentos, ou de actos, perfeitamente contingentes de forma a superar uma situação limite que se apresenta como injustificável, o que permite travar a vertiginosa descida da espiral mimética, queda causada por um desejo frustrado, é ainda o surgimento do fenómeno saturado segundo Jean-Luc Marion, a intuição de um novo desejo, um novo sentido, um outro ponto fixo.¹²⁴⁷ À luz da teoria do «tempo do projecto» de Jean-Pierre Dupuy, a frustração ou o fracasso de um desejo, projectado pelo sujeito, mas não satisfeito, metaforizado num círculo que não se fecha num determinado ponto fixo (desejo pretendido), formando assim uma espiral, só pode superado por uma revisão do passado a partir da situação presente e a posterior identificação de um outro ponto fixo sugerido pelos acontecimentos emergentes consequentes da acção do agente mas sob o qual o agente não teve controlo. Deste modo, o ponto fixo no qual se fecha o círculo não deixa de ser projectado pelo agente mas ao mesmo tempo, não pode dizer que foi totalmente projectado por ele. Situando-nos na metafísica do tempo do projeto, podemos dizer o seguinte: se, em Danny, a um determinado nível, a circularidade entre o passado e o futuro à volta de um determinado desejo (ponto fixo) não se completa (frustração do desejo de obter o diamante), originando a vertiginosa espiral descendente até à morte, ainda em Danny, num outro nível superior intrincado no primeiro, prepara-se o enclausuramento do círculo de um desejo ou sonho outro, projetado por outrem (a «visão» de Salomon de uma

¹²⁴⁷ A teoria do tempo do projecto de Jean-Pierre Dupuy diz nos que o futuro é um ponto fixo, projectado pelo agente, a partir do qual todas as suas acções, que um dia se tornarão passadas, ganham sentido. Enquanto o futuro se revela contrafactualmente independente em relação ao passado, este revela-se contrafactualmente dependente em relação ao futuro e, por isso, aberto. É precisamente este futuro projectado que determinará as escolhas passadas, conferindo assim ao tempo, a estrutura de uma espiral que procurará fechar-se sobre si própria sob a forma de um círculo. Assim, o passado não deixa de ser a causa do futuro, um futuro antecipado cuja reacção do passado em relação a esse futuro previsto, fecha causalmente sobre a antecipação em questão. Dito por outras palavras, é um determinado desejo projectado no futuro que vai determinar todas as acções passadas que não terão outra finalidade a não ser satisfazer tal desejo, ou cumprir tal plano anteriormente traçado pelo agente. Cf. DUPUY, Jean-Pierre – *Pour un Catastrophisme Éclairé. Quand l'Impossible est Certain*. op.cit. p. 191

Serra Leoa em paz), e a abertura, a brecha, por onde advém, do futuro, uma realidade outra.

Usando a linguagem de Marion, o sujeito constituinte deixa o lugar a testemunha constituída: constituída testemunha, o sujeito permanece operário da verdade mas não pode mais pretender ser o produtor uma vez que deixe de fazer sínteses sendo estas que se impõem a ele, que lhe dá sentido.¹²⁴⁸ Existe uma certa intransitividade no testemunho: não testemunho acerca de «algo» mas «algo» que testemunha em mim e só posso testemunhar do meu testemunho.¹²⁴⁹ Relembramos que a testemunha, não é tanto aquele que vê, mas sim aquele que acolhe uma nova visão, que aceita, pede ou exige acolher, suscitar, afim de integra-la numa palavra, num pensamento, ao risco de cair na vertigem do abismo ou na irracionalidade; todo o testemunho nasce da passibilidade, da transformação da testemunha que sofre o acontecimento da re-subjectivação, depois da de-subjectivação.¹²⁵⁰ É precisamente esta metamorfose da consciência que Danny testemunha, quando, esperando a morte deitado junto de uma rocha do monte e percebendo que o seu «fim» não é outro do que o de ajudar Salomon a recuperar a sua família e a tornar a história de Maddy real, afirma:

Estou exactamente onde devia estar.¹²⁵¹

Penso que é possível ainda ver uma situação de má-fé e de conversão quando Dia, acabado de ser resgatado pela R.U.F., aponta uma arma ao seu pai, Salomon, que, misericordiosamente, o traz à realidade. A intensidade deste acontecimento reside no escândalo que suscita o não reconhecimento da criança-soldado diante do pai que arrisca a sua vida para salvá-lo de mãos criminosos, dando assim uma prova de amor incondicional. Nesta visão, concentra-se a história de uma humanidade que persiste em expulsar «Aquele» que, de forma imprevisível e, inicialmente incompreensível, advém, sempre clandestinamente, para revelar ao seu «Filho» o caminho da «cidade messiânica»:

Dia, o que estas a fazer? Dia, olha para mim. [...] Sei que te obrigaram a fazer coisas más mas não es um mau menino. Sou o teu pai que te ama. E vais voltar para casa comigo e voltar a ser o meu filho.¹²⁵²

¹²⁴⁸ MARION, Jean-Luc – *op. cit.*, pp.302-303

¹²⁴⁹ NOUSS, Alexis – *op.cit.*, p. 321

¹²⁵⁰ Cf. Ibidem. pp. 321-322.

¹²⁵¹ ZWICK, Edward – *op.cit.*

¹²⁵² Ibidem.

Podemos ainda ver no profundo desejo de paz para Serra Leoa, testemunhado por Salomon, uma alusão à figura bíblica o Rei Salomão – que deriva da palavra «shalom» que significa «paz». O Rei Salomão era conhecido pela sua inteligência, pela sua sabedoria e bondade, concedidas por Deus, para fazer justiça, governar Israel, e pela concretização do desejo do seu pai, o Rei Davi, com a construção de um Templo em nome do Senhor no qual seria guardada a Arca da Aliança com Deus. Relacionando o texto bíblico e a obra cinematográfica, a pedra fundamental para a renovação da ligação e comunicação com Deus, através da construção de um Templo em Seu nome, ligação que asseguraria a proteção dos homens face aos turbilhões de violência gerados por «Satanás» (adversidade, obstáculo, discórdias, divisões) é o testemunho: O desejo de Salomon (Pai) em resgatar Dia (Filho) e, com ele, voltar a viver numa Serra Leoa em paz, desejo tornado realidade por terceiros, Danny Archer e Maddy Bowen (ação e criação do Espírito Santo) e materializado numa reportagem (Testemunho, Aliança) que deveria constituir o melhor veículo de transmissão (e não de dissimulação) da Verdade.¹²⁵³

Conceber o testemunho (absoluto) como a matriz da cultura, cultura cujo sentido seria, precisamente, a (re-)atualização, o trazer à «realidade» o testemunho que se deixa vislumbrar, interpretar, através da (cri-)ação humana, reenvia à ideia de Jean-Luc Marion de que, muito provavelmente, a história, as civilizações, as espiritualidades, as literaturas e as culturas, só se desenvolvem para decifrar, delinear, desvendar o fenómeno (saturado) de Cristo cuja absoluteidade torna, enquanto tal, inacessível a toda a visão, a todo o contacto e a toda palavra¹²⁵⁴ – visão, contacto e palavras impenetráveis porque enclausurados numa representação sacrificial da realidade.

¹²⁵³ A sabedoria de Salomão sugere a prática da acção contínua do Espírito nos textos. Podemos atribuir ao Salomão grego o desenvolvimento mais completo fornecido pela totalidade do Antigo Testamento sobre o tema do Espírito Santo. O Espírito Santo aparece único, múltiplo, subtil, fluído e móbil – mais móbil do que todo o movimento. Porque é único, o Espírito Santo revela-se firme e sólido; porque múltiplo, tendendo à extensão, Ele tem revela-se subtil, incoercível e fluído. A firmeza do Espírito pode tudo através da sua força – «*puissance*». O Espírito Santo, enquanto movimento imóvel – mobilidade que se concretiza num movimento transcendente permanecendo em si mesmo –, transforma e renova lugares, os corpos dos sábios e a criação inteira. Eternamente viva, a sabedoria do Espírito, recebida pelo sábio mortal, é dada a título de «esposa». Saída da fonte viva da palavra e do sopro, saída da boca do Altíssimo que emite o Verbo e o Espírito, a Sabedoria desemboca na Escrita/Escritura. O Espírito atravessa a carta sendo a carta o lugar-outro, o transformador, através do qual o Espírito recusa ser uma identificação imóvel. Através da Sabedoria, o limite, a estreiteza concerte-se para fazer vibrar as notas do Infinito. Cf. BEAUCHAMP, Paul – *Le Récit, la Lettre et le Corps*. Paris: Cerf, 2007, pp. 141-145

¹²⁵⁴ Cf. MARION, Jean-Luc – *Étant Donnée*. op.cit. p. 334

Capítulo 3

Para um Fundamento Religioso da Comunicação

A Racionalidade Comunicacional na Sociedade Pós-Secular

No seu livro intitulado *Entre Naturalisme et Religion, Les Défis de la Démocratie*, Jürgen Habermas partilha a ideia de Jacques Derrida de que existe, no mundo contemporâneo, um regresso ao debate sobre o fenómeno religioso. Este regresso do debate sobre o religioso manifesta-se, quer através de uma revitalização política da religião na civilização ocidental (Estados Unidos) na qual existe um processo dinâmico de modernização,¹²⁵⁵ quer através da onda de hostilidade e de violência extrema que se exprimem pela emergência de movimentos e grupos terroristas fundamentalistas¹²⁵⁶ que tem monopolizado grande parte da atenção da política internacional, conferindo às tradições e comunidade de fé religiosa uma nova e inesperada importância política,¹²⁵⁷ importância que reforça a designação de sociedades «pós-seculares» atribuídas às sociedades contemporâneas. Entendemos por sociedades «pós-seculares», as sociedades conscientes de que o princípio de laicidade não pode mais ignorar as necessidades, as reivindicações e as provocações persistentes das comunidades religiosas, reivindicações muitas vezes legítimas, colocando assim um novo desafio às democracias principalmente europeias, pondo em causa o modelo europeu da sociedade secular.¹²⁵⁸ Reportando-se ao acontecimento do «11

¹²⁵⁵ Georges Bush deve a sua eleição a Presidência dos Estados Unidos graças a um entendimento estabelecido com eleitores cujos assuntos e motivos religiosos apresentavam como predominantes. Enquanto que em França a introdução da liberdade religiosa se fez através da vitória da laicidade na qual as minorias religiosas eram toleradas não devendo nunca as praticas e costumes religiosos obstruir ou escandalizar valores seculares, garantindo assim uma protecção face a cada respectiva tradição religiosa, nos Estados-Unidos trata-se sobretudo de uma neutralidade do poder estatal relativamente as visões do mundo e, portanto, às confissões religiosas no sentido de proporcionar a cada pessoas a possibilidades e a liberdade positiva de exercer sem entraves a sua respectiva religião. Cf. HABERMAS, Jürgen – *Entre Naturalisme et Religion, Les Défis de la Démocratie*. Paris: Éditions Gallimard, 2008, pp. 176-177

¹²⁵⁶ Pensamos assim, na emergência de diversas formas de fundamentalismos – não só no Médio Oriente, mas em alguns países de África, no Sul Este da Ásia, no sub-continente indiano. Cf. Ibidem. p. 170

¹²⁵⁷ Cf. Ibid.

¹²⁵⁸ Cf. DUPEYRIX, Alexandre – *Comprendre Habermas*. Paris: Armand Colin, 2009, p. 164. Cf. HABERMAS, Jürgen – *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral?* Paris: Gallimard, Essais, 2002, pp. 151-153

Setembro», símbolo do «choque de civilizações» entre as sociedades seculares do Ocidente (tendencialmente cristãs) e o Terceiro Mundo muçulmano cuja violência apocalíptica incomparável, exibida com o desabar das torres gémeas de Manhattan, rapidamente foi encaixada no enquadramento mediático de um espaço público decaído num espaço publicitário ou comercial. Esta realidade faz com que, no seu texto *Époque de Transitions (Écrits Politiques 1998-2003)*, Jürgen Habermas questiona o futuro da sua teoria do agir comunicacional, precisamente se esta, cujo projecto é o alcance do entendimento, não estará destinada a cair no ridículo.¹²⁵⁹

A questão central que ocupa este trabalho reside na seguinte intriga: embora Habermas não se escandaliza com a ideia de que a sua teoria da acção comunicacional esteja impregnada de conceitos alusivo a tradição cristã (mais protestante luterana do que católica), até porque a filosofia herdou muitos conceitos e estruturas de pensamento oriundo da tradição judaico-cristã sendo do interesse da primeira aprender com a segunda através de fenómenos de osmose mas sem abandonar a sua autonomia, o autor avança com a ideia de que a filosofia deve exprimir-se num discurso argumentado, prescindindo da verdade revelada, remetendo à dimensão religiosa da existência humana uma função meramente consoladora e, por isso, estranha ao exercício da filosofia.¹²⁶⁰ Constataremos assim que, apesar de sublinhar uma estreita proximidade entre a filosofia e a religião, existe, em Jürgen Habermas, a preocupação em demonstrar que o papel de integração social desempenhado pela religião é progressivamente assumido pela linguagem e a argumentação racional,¹²⁶¹ mantendo, nesta junção, uma nítida separação entre aquilo que é do domínio da razão e da acção comunicativa e aquilo que diz respeito à fé e à religião, sublinhando a superioridade da primeira em relação à segunda.¹²⁶² Esta temática que iremos desenvolver coloca-nos numa controvérsia sobre a relação entre a razão e a religião/fé: por um lado, a ideia de que devemos preservar a autoridade da razão face às religiões, garantindo e fundamentando assim os princípios do igualitarismo universalista de modo a conter possíveis conflitos através da satisfação das necessidades das comunidades religiosas e da atenuação das suas dissonâncias cognitivas; por outro lado, a ideia de que a acção comunicativa só terá consciência dos seus limites e da sua grandeza se aceitar ser pensada através de uma antropologia elaborada à luz da «verdade revelada». Dificultando uma nítida

¹²⁵⁹ Cf. HABERMAS, Jürgen – *Une Époque de Transition*. Paris: Éditions Gallimard, 2008, p.374. Cf. HABERMAS, Jürgen – *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral?* op.cit. p. 147

¹²⁶⁰ Cf. HABERMAS, Jürgen – *Une Époque de Transition*. op.cit. pp. 346-347

¹²⁶¹ Cf. DUPEYRIX, Alexandre – *op.cit.*, p. 165

¹²⁶² Cf. HABERMAS, Jürgen – *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral?* op.cit. pp. 150-

demarcação entre a racionalidade (comunicacional) e o religioso, nomeadamente o judeo-cristianismo, argumentaremos dentro do estilo da desconstrução, isto é, estabelecendo com as obras, aqui com as de Jürgen Habermas, uma relação focada nas falhas e nas contradições, não tanto para invalidar o discurso argumentativo proposto pelo autor, mas antes para fazê-lo dizer o que nele se encontra implícito e não confessado, movido pela preocupação e o desejo de manter a coerência das suas teses. A nossa posição será a de a verdade revelada constitui hoje uma ferramenta pertinente para a compreensão e explicação, por parte do filósofo, dos problemas que assolam a realidade social e a política contemporânea.

No que diz respeito à revitalização política da religião na civilização ocidental e, portanto, ao alargamento da religião à esfera pública, Jürgen Habermas defende a ideia de que todos os membros de um determinado Estado constitucional, quer sejam ateus, quer sejam crentes, independentemente da sua confissão religiosa, devem ter acesso à participação e ao debate público de forma a cumprir com dever moral de civilidade e de uso público da razão, colocando-se numa posição de igualdade com qualquer cidadão a quem se pede que se sinta membro do Estado constitucional, respeitando assim as suas leis, os seus regulamentos e os seus programas. Esta posição de Jürgen Habermas tem como ponto de partida o pressuposto de que o reconhecimento da liberdade religiosa e da liberdade de consciência, como direito fundamental assegurado pela compreensão liberal¹²⁶³ que os Estados constitucionais e as instituições democráticas (parlamento, ministérios, administrações, tribunais, etc.) têm de si próprio, constitui a resposta mais adequada ao pluralismo religioso: na senda de John Rawls, trata-se de preservar o princípio de neutralidade por parte do Estado secular face às diversas visões do mundo e confissões religiosas; este princípio de neutralidade visa certificar a igual autodeterminação de cada cidadão, procurando, ao nível das interações sociais entre pessoas, desarmar conflitos potenciais e garantir a possibilidade de aceder ao espaço público e de participar na confrontação, na discussão argumentativa sobre as convicções religiosas possuidoras de pertinência existencial, desde que se respeite a «ética comunicacional minimal»; entende-se

¹²⁶³ O liberalismo político (que Habermas defende sob a forma de um republicanismo kantiano) compreende-se como uma justificação não religiosa e pós-metafísica dos fundamentos normativos do Estado constitucional democrático. Esta doutrina coloca-se na tradição de um direito racional que renuncia aos pressupostos fortes das doutrinas clássicas e religiosas do direito natural – pressupostos baseados sobre a cosmologia e a salvação. Habermas constata que o Estado liberal é suficientemente capaz de reivindicar por si mesmo as suas necessidades de legitimação a partir dos conteúdos cognitivos de um sistema de argumentação autónomo relativamente as tradições religiosos e metafísicas. Cf. HABERMAS, Jürgen – "Des fondements pré-politiques pur l'État de droit démocratique? Intervention de Habermas". In: HABERMAS, Jürgen e RATZINGER, Joseph – *Raison et Religion. La Dialectique de la Sécularisation*. Paris: Salvator, Controverses, 2010, pp. 36-41

por «ética comunicacional mínima» o reconhecimento da falibilidade das asserções em análise e a não imposição de convicções pela força – no contexto do fundamentalismo seria criar pressões militantes e manipular de pessoas para fazerem delas atentados suicidas.¹²⁶⁴ A força de convicção legitimadora da democracia deve-se ao seu carácter fundamentalmente deliberativo que integra, inclui, todas as pessoas constitutivas de uma comunidade assegurando, por um lado, a definição identitária e por outro lado, o desenvolvimento cognitivo como a obtenção de resultados racionais, a partilha de conhecimento e troca de argumentos, livres de todos os constrangimentos e pressões, proporcionando assim o enriquecimento e o alargamento de pontos de vistas, perspectivas,¹²⁶⁵ visões do mundo e da concepção do «nós» na comunidade.

Para que a liberdade religiosa seja garantida é preciso como condição não só a existência de um Estado secular condescendente com as minorias religiosas susceptíveis de serem discriminadas, mas sobretudo actuar no horizonte de uma concepção deliberativa da formação democrática da vontade: as partes envolvidas, os crentes em várias religiões e os não crentes, devem procurar o equilíbrio entre as convicções religiosas e as convicções seculares e chegarem a um acordo sobre as delimitações precárias que circunscrevem, por um lado, o direito positivo de praticar uma religião e, por outro lado, a liberdade negativa de resguardo das práticas religiosos de outrem. Esta fixação dos limites da (in-)tolerância escapará a qualquer acusação de repressão se a definição do que é tolerável, ou não, assim como as concessões, os regulamentos e os programas que daí se seguem, se apoiarem em justificações legítimas porque claras, imparciais e traduzidas numa linguagem secular, adquiridas através de razões acessíveis à todas as culturas, e susceptíveis de serem concebíveis, compreendidas, aceites e respeitadas por todos os membros de uma mesma entidade política;¹²⁶⁶ parte-se, assim, do princípio de que cada membro é dotado de boa fé, esforçando-se assim para escutar, compreender, imaginar e reconhecer perspectivas terceiras, implicando ainda uma certa capacidade não invulgar de se colocar no lugar do outro. A repressão existe quando uma maioria dominadora recusa expôr ou confrontar argumentativamente as suas justificações com as minorias.¹²⁶⁷

Em contrapartida, é defensável a ideia de que o Estado não pode impor aos cidadãos, aos quais garante a liberdade religiosa, obrigações inconciliáveis com a vida

¹²⁶⁴ Cf. HABERMAS, Jürgen – *Entre Naturalisme et Religion, Les Défis de la Démocratie*. op.cit. pp. 177-187; Cf. HABERMAS, Jürgen – *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral?* op.cit. p. 151

¹²⁶⁵ Cf. HABERMAS, Jürgen – *Entre Naturalisme et Religion, Les Défis de la Démocratie*. op.cit. p.193; Cf. DUPEYRIX, Alexandre – *op.cit.*, pp.127-129

¹²⁶⁶ Cf. HABERMAS, Jürgen – *Entre Naturalisme et Religion, Les Défis de la Démocratie*. op.cit. pp.177-181

¹²⁶⁷ Cf. Ibidem. p. 193

espiritual dos crentes uma vez que a verdadeira fé religiosa excede a doutrina ou o conteúdo da fé, revelando-se fonte de energia que alimenta performativamente todas as dimensões da vida do crente, principalmente a vida social e política¹²⁶⁸ se considerarmos que aquilo que politicamente é justo ou injusto para um crente depende manifestamente de uma concepção de justiça fundada na religião do respectivo crente.¹²⁶⁹ Não devemos esquecer da influência política benéfica e impressionante que exerceram, nas sociedades contemporâneas, determinadas igrejas e movimentos de motivação religiosa na instauração, edificação e defesa da democracia e dos direitos humanos – exemplo: Martin Luther King e o movimento americano a favor dos direitos cívicos e cíveis que lutavam para uma melhor integração das minorias e dos grupos marginais. Por outro lado, as comunidades religiosas, enquanto actores sociais comprometidos, podem contribuir para o bom funcionamento da democracia oferecendo opiniões, posições sobre questões cuja carga moral concerne a democracia, estimulando não só a participação na vida pública como também a socialização.¹²⁷⁰ Contudo, se no domínio da interacção social, os crentes exercem plenamente a sua liberdade quando assume as suas orientações religiosas, no domínio político, os agentes governamentais não podem nunca por de parte o princípio de neutralidade sob pena de arriscarem-se a enfraquecer normativamente a democracia aquando da proclamação de discursos políticos repletos de justificações maniqueístas viciados em fundamentalismos religiosos.¹²⁷¹

Apesar de percebermos a real dificuldade para qualquer crente em demarcar, e isto de forma artificial, as suas convicções e justificações religiosas das suas convicções e justificações seculares, o facto do crente viver num Estado liberal coloca este necessariamente numa situação em que, mais cedo ou mais tarde, concebe as suas crenças como falíveis devido à exposição destas à crescente pressão exercida pela reflexão, pela ascendente influência do conhecimento científico e tecnológico e pelo pluralismo das diversas verdades da fé, fazendo emergir o que Jürgen Habermas chama de «fé religiosa moderna», uma fé reflexiva. A fé reflexiva, própria da religiosidade moderna, torna-se a condição cognitiva necessária para ultrapassar as dissonâncias cognitivas encarando a tolerância religiosa como algo inevitável para o bem-estar das sociedades plurais face ao pluralismo das imagens do mundo, aceitando o saber secular, a moral profana do Estado de

¹²⁶⁸ Cf. Ibidem. pp. 184-186

¹²⁶⁹ Cf. Ibidem. p. 186

¹²⁷⁰ Cf. Ibidem. pp. 183-186

¹²⁷¹ Alusão ao modo como o Presidente americano reagiu ao acontecimento terrorista inconcebível, que foi o «11 de Setembro», precisamente na língua do talião como consonâncias veterotestamentárias Cf. HABERMAS, Jürgen – *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral?* op.cit. p. 148

direito constitucional e o reconhecimento da neutralidade da força pública, sem que isso prejudique a verdade da revelação.¹²⁷² Em oposição à modernização da fé ocidental, temos o fundamentalismo religioso moderno caracterizado pela propagação e instauração de um regresso à exclusividade das crenças religiosas pré-modernas.¹²⁷³ Este processo de modernização da fé nas sociedades seculares contemporâneas vai aguçando a aptidão para a aprendizagem, a capacidade epistémica do crente em se distanciar das suas crenças religiosas, colocando-se num ponto de vista exterior, de modo a melhor ajustá-las, ou fazê-las convergir com as concepções seculares, para assim assimilá-las e adaptá-las sem, todavia, cindir a sua identidades entre identidade pública e identidade privada aquando da participação na discussão pública.¹²⁷⁴ Daí a necessidade de uma «clausula institucional de tradução» das asserções religiosas num equivalente secular mas também purificado da sua dimensão arcaica, ambígua e opaca para poder ser universalmente acessível a toda os grupos sociais, tradução operada, quer pelas comunidades religiosas envolvidas, quer por concidadãos aptos para efectuar tais traduções quando os primeiros revelam-se incapazes de exprimir as suas posições num outro plano cognitivo e, portanto, numa linguagem secular.

O programa de tradução ou de passagem, dos vocabulários religiosos para um vocabulário secular, e o debate político à volta deste, tem três principais finalidades:

1) A primeira seria a de salvar o sentido profano das experiências inter-humanas e existenciais articuladas numa língua religiosa;¹²⁷⁵

2) A segunda seria a de criar condições para que todos os membros da sociedade plural participem de jogos de linguagens familiares, de um pano de fundo de convicções comuns, de evidências culturais, de expectativas recíprocas e exigências de validades reconhecidas, ainda de forma implícita, que atenuariam as dissonâncias das convicções, permitindo assim a compreensão mútua, a possibilidade de interacção comunicativa, a participação no espaço público – o espaço público das razões – e evitando espirais de violências geradas por espirais de comunicação perturbada, disforme e de desconfianças recíproca descontrolada;¹²⁷⁶

¹²⁷² Cf. HABERMAS, Jürgen – *Une Époque de Transition*. Paris: Éditions Gallimard, 2008, pp. 323-324; Cf. HABERMAS, Jürgen – *Entre Naturalisme et Religion, Les Défis de la Démocratie*. op.cit. p.197; Cf. HABERMAS, Jürgen – *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral?* op.cit. p.152

¹²⁷³ Cf. Ibidem. p. 324

¹²⁷⁴ Cf. HABERMAS, Jürgen – *Entre Naturalisme et Religion, Les Défis de la Démocratie*. op.cit. pp. 187-196

¹²⁷⁵ Cf. HABERMAS, Jürgen – *Une Époque de Transition*. op.cit. p. 347

¹²⁷⁶ Cf. HABERMAS, Jürgen – “Fondamentalisme e Terreur”. In: BORRADORI, Giovanna, *Filosofia em Tempos de Terror, Diálogos com Jürgen Habermas e Jacques Derrida*, Trad. J. Pinho. Porto: Campo das Letras – Editores S.A., Campo da Filosofia, 2004, pp. 374-375

(3) A terceira refere-se a mais valia para os cidadãos, quer ateus, quer crentes de outras religiões, facultando assim o acesso destes últimos às culturas alternativas, promovendo uma maior identificação, descentralização cultural, autocrítica, confiança e solidariedade entre as pessoas cujos testemunhos, isto é, as intuições morais e os conteúdos de verdade, podem revelar-se importantes fontes de (re-)fundação de sentido para um saber «viver juntos».¹²⁷⁷

Podemos acrescentar que o exercício de tradução das crenças religiosas para crenças seculares permite o reconhecimento mútuo (social, político e jurídico), necessário a toda a experiência de alteridade constitutiva da identidade não estática, assim como o recuo da exclusão social, exclusão geradora de profundas desordens existencial e identitárias, nomeadamente a interiorização de sentimentos de inferioridade, de falta de auto-estima e de ressentimento.¹²⁷⁸

Interessa-nos evidenciar é que sem esse laço unificador que é a solidariedade cívica partilhada, laço unificador independente de qualquer obrigação jurídica, laço alimentado por valores, motivações e crenças constitutivas de um fundo pré-político, evidenciando assim um suplemento de «sagrado cívico» – que, como vimos, pressupõe o crédito, o fiduciário, a fiabilidade, a fé, a confiança, a intocabilidade, o respeito para com outrem –, as pessoas não se reconheceriam mutuamente como participantes à igualdade de direitos e à prática comum, formadora de opinião e de vontade, nas quais elas devem, reciprocamente, apresentar as razões da sua tomada de posição política.¹²⁷⁹ Portanto, o sucesso do agir comunicacional¹²⁸⁰ aparece estreitamente ligado ao fenómeno de solidariedade existente entre as pessoas de uma mesma comunidade ou nação, solidariedade que guarda um vestígio de sagrado/religioso nas sociedades seculares.¹²⁸¹

Segundo Habermas, a consciência de sermos os autores das nossas próprias asserções, criando a obrigação de as defender e de responder por elas, está no coração da compreensão de si mesmo que só aparece na perspectiva daquele que se sente implicado.¹²⁸² O espaço público¹²⁸³ manifesta-se como a condição de possibilidade da

¹²⁷⁷ Cf. HABERMAS, Jürgen – *Entre Naturalisme et Religion, Les Défis de la Démocratie*. op.cit. p. 190 ; Cf. HABERMAS, Jürgen – *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral?* op.cit. p. 152

¹²⁷⁸ Cf. DUPEYRIX, Alexandre – *op.cit.*, p. 127

¹²⁷⁹ Cf. HABERMAS, Jürgen – *Entre Naturalisme et Religion, Les Défis de la Démocratie*. op.cit. p.195; Cf. HABERMAS, Jürgen – "Des fondements pré-politiques pur l'État de droit démocratique? Intervention de Habermas". In: HABERMAS, Jürgen e RATZINGER, Joseph – *op.cit.*, p. 35

¹²⁸⁰ A actividade comunicacional designa as interações durante as quais o uso da língua orientado para o acordo tem o papel de coordenação da acção. Cf. HABERMAS, Jürgen – *Idéalisations et Communication*. Paris: Fayard, 2006, p. 61

¹²⁸¹ A solidariedade que cede o lugar à hospitalidade (radical) no contexto da inter-comunidade, inter-nacionalidade ou inter-religiosidade (Lévinas; Derrida).

¹²⁸² Cf. HABERMAS, Jürgen – *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral?* op.cit. p. 156

democracia e da «soberania processual» – soberania e democracia de tipo dialógico –, soberania que preza a ética da discussão ou ainda a «situação da palavra ideal» que garante não só a participação ou a expressão espontânea de opiniões ou de informações, como também o debate ou a discussão pública à volta questões jurídicas, políticas e sociais. O espaço público passa a ser orientado pela ética da discussão quando deixa de ser contaminado por assuntos estritamente privados e discursos manipuladores, criando condições de transparência comunicacional nas quais todas as pessoas envolvidas no processo de deliberação e decisão sobre questões de interesse público, úteis para a formação a opinião e vontade dos cidadãos, possam chegar a um acordo sobre as pretensões à validade de uma norma, susceptível de satisfazer o interesse de todos e de ser aceite (princípio de discussão e princípio de universalidade).¹²⁸⁴ A aspiração do espaço público estaria na sua orientação para idealizações pragmáticas (e transcendentais), uma ficção simultaneamente referencial e operatória¹²⁸⁵ que visaria manter uma ligação viva entre a actividade crítica, a procura da verdade de forma cooperativa, a autonomia¹²⁸⁶ e a emancipação, através do exercício de uma comunicação reflexiva e livre aquando da prática argumentativa; idealizações contributivas ao progresso moral e intelectual que pressupõem uma aprendizagem e um alargamento do nosso horizonte cognitivo e das nossas fronteiras culturais, afastando qualquer má reciprocidade, qualquer exclusão de participantes susceptíveis de introduzir novos argumentos extraídos de visões do mundo alternativas e qualquer atitude de má-fé como o não reconhecimento do melhor argumento em discussão.

¹²⁸³ Dimensão formal (parlamento, assembleias, tribunais) e informal (*media*, associação, clubes). Cf. DUPEYRIX, Alexandre – *op.cit.*, p. 129.

¹²⁸⁴ Cf. DUPEYRIX, Alexandre – *op.cit.*, p. 46

¹²⁸⁵ Chama-se «ideal», uma situação de palavra na qual as comunicações não encontram obstáculos, nem por meio de acções externas, contingentes, nem por pressões inerentes a estrutura da comunicação. Esta exclui as deformações sistemáticas da comunicação. Cf. HABERMAS, Jürgen – *La Logique des Sciences Sociales et Autres Essais*. Paris: PUF, 1987, pp. 322-325; A idealização consiste em fazer previamente abstracções das divergências, das diferenças individuais e dos contextos limitativos. Se as divergências excedem a margem tolerada, a comunicação revela-se perturbada, susceptível de ser interrompida. Tomada num sentido vertical, a idealização consiste na antecipação das totalidades de referências possíveis; tomada num sentido horizontal, refere-se a suposição racional daquilo que os sujeitos podem esperar em princípio uns dos outros. Cf. HABERMAS, Jürgen – *Idéalisation et Communication*. *op.cit.* p. 43

¹²⁸⁶ A liberdade ética permite a projecção consciente da identidade de um «Eu» e de a estabilizar. A vontade livre ou a autonomia consiste na capacidade do sujeito em engajar a sua própria liberdade em virtude de uma ideia moral. A liberdade do livre arbítrio consiste na capacidade em agir de um modo ou de outro em nome de uma escolha racional, ou de interromper a cadeia dos acontecimentos para começar do zero. Cf. HABERMAS, Jürgen – *Vérité et Justification*. Paris: PUF, 1987, p. 47

A restauração da comunicação¹²⁸⁷ torna-se possível essencialmente graças a uma experiência da comunicação de tipo reflexiva e da prática argumentativa (agir comunicacional) regida por uma racionalidade prática-moral ou racionalidade justificativa ou discursiva. Esta última exige, por parte dos locutores e destinatários, uma atitude reflexiva, auto-referencial, mas descentrada¹²⁸⁸ relativamente as suas próprias acções reguladas por normas, as suas próprias convicções, opiniões e projectos de vida (quer individual, quer comunitário), atitude inerente à liberdade ética.¹²⁸⁹ Somos capazes de restabelecer a comunicação através da acção comunicacional ou comunicação reflexiva ou argumentativa, quando adquirimos essencialmente duas competências: por um lado, a identificação das causas da interrupção e da parasitagem dos jogos de linguagem e da desconfiança relativamente ao pano de fundo de um determinado mundo vivido e, por conseguinte, de consensos intersubjectivamente partilhados, que passa pelo não satisfação dos critérios morais (e racionais) – a reciprocidade, a não-violência, a lógica argumentativa e cooperativa, a «inclusão» de todos os potenciais participantes e dos seus argumentos; por outro lado, quando reconhecemos a não satisfação das pretensões à verdade através do crivo da validade incondicional dos argumentos, pretensões que excedem todo o contexto mas cujo conteúdo pode ser, a qualquer momento, posto em causa – entre as pretensões à validade de verdade temos como condição: 1) a inteligibilidade; 2) a pretensão de verdade discursiva: a justeza normativa, a verdade consensual; 3) a pretensão de verdade não discursiva: a sinceridade.¹²⁹⁰ A reedificação da comunicação intercompreensiva, que implica a discussão não estratégica, plenamente responsável, visando promover um acordo ou um consenso (racionalidade teleológica e comunicacional), acontece quando as acções e os argumentos ocorrem numa situação de inteligibilidade – quer do sentido pragmático da relação interpessoal, expresso sob a forma de uma proposição performativa, quer do

¹²⁸⁷ A prática argumentativa é uma forma reflexiva da comunicação, racionalidade justificativa, que toma forma na discussão e se cola a racionalidade comunicacional, inscrita na actividade quotidiana. A racionalidade comunicacional é uma das estruturas fundamentais, estreitamente ligadas entre elas, através da racionalidade discursiva emergente da racionalidade comunicacional. Cf. Ibidem. p. 45

¹²⁸⁸ A noção de espaço público pressupõe a concepção de um mundo de objectos independentes dos agentes, um mundo dado idêntico para todos, sobre o qual podemos emitir juízos e no qual podemos intervir. Segundo o realismo interno, é real o que pode ser apresentado em enunciados verdadeiros constitutivos de estados de coisas. Comunicar pressupõe que aqueles que participam a comunicação possam compreender, para além, dos limites dos mundos vividos divergentes. Isto porque, visando um mundo objectivo comum, eles são guiados por pretensões à verdade através da validade incondicionada dos enunciados. Cf. HABERMAS, Jürgen – *Idéalisation et Communication*. op.cit. pp. 20-34

¹²⁸⁹ Cf. HABERMAS, Jürgen – *Une Époque de Transition*. op.cit. pp. 46-47

¹²⁹⁰ Estes caracterizam-se pelas suas pretensões à validade – pretensões à verdade para os actos de linguagem constatativos; pretensões à justeza normativa para os actos de linguagem avaliativos/normativos; pretensões à expressividade subjectiva para os actos de linguagem subjectivos/expressivos –, engajam os interlocutores numa relação interpessoal e numa situação de entendimento. Cf. DUPEYRIX, Alexandre – *op.cit.*, pp. 38-44; Cf. HABERMAS, Jürgen – *Une Époque de Transition*. op.cit. p. 279

conteúdo proposicional inerente ao enunciado –, situação de inteligibilidade¹²⁹¹ na qual se compreende e reconhece a verdade do enunciado, a sua aceitabilidade fundada num dado contexto que propicia um saber, a justeza ou a adequação normativa que, por sua vez, possibilita a conversão e a sinceridade¹²⁹² dos sujeitos envolvidos que confere credibilidade às pessoas que formulam os argumentos, produzindo assim uma certeza de fé.¹²⁹³

Conciliando Jürgen Habermas e Jacques Derrida: devido à dimensão ilocucionária, performativa, dos enunciados utilizados, existiria, em determinadas narrativas, discursos, principalmente no movimento de (re-)apropriação dos textos, através de uma comunicação reflexiva, uma força desconstrutiva inerente à linguagem propulsionada pela sua vocação para a inclusão num horizonte de intercompreensão, força desconstrutiva oriunda da excedência da margem tolerada de divergências e, assim, reveladora de realidades polifónicas, vozes ou idiomas dissonantes, reprimidos, oprimidos, filtrados, reduzidas num idioma, ou vários idiomas dominantes, cuja não resposta destas aos novos problemas, desafios e as incoerências emergentes, anuncia a ruína desta última, percebida presentemente como falaciosa, incorrecta, insatisfatória e não mais dignas de ser tomadas como verdadeiras, preparando assim o terreno para a emancipação dos terceiros antes excluídos e o seu reconhecimento (assim como das suas razões e argumentos) no espaço público após a aquisição de um consenso partilhado.¹²⁹⁴ A comunicação reflexiva tem como principal incidência o reforço da ligação social e, portanto, da solidariedade.

A ideia, por um lado, de que é favorável um alargamento da religião à esfera pública deixando de ser do domínio da esfera privada quando a suas asserções se manifestam como traduzíveis (exemplo os Estados Unidos) para assim conseguirmos lidar com as necessidades das comunidades religiosas e, por outro lado, a ideia de que a noção de solidariedade e de sinceridade como condição de possibilidade da acção comunicativa ideal, sendo a noção de solidariedade um fenómeno de sagrado (cívico), obriga-nos a repensar o fundamento da teoria do agir comunicacional. A oposição que Jürgen Habermas estabelece entre a razão e o sagrado oferecendo à primeira uma superioridade moral relativamente à segunda, decorre de duas reticências relativamente ao sagrado, reticências que podem constituir duas intuições sobre o aparente fracasso da teoria do agir comunicativo: a primeira é a de que, associado ao sagrado e à mentalidade arcaica, está não só o fenómeno

¹²⁹¹ Percepção de sinais, logo certeza não sensível. Cf. HABERMAS, Jürgen – *Une Époque de Transition*. op.cit. p. 289

¹²⁹² Acreditar numa pessoa significa que excluímos a possibilidade de ela pensar numa coisa e dizer outra. Experiência interactiva com as pessoas e as suas enunciações, logo certeza de fé. Cf. Ibidem. pp. 286-290

¹²⁹³ Esta aparece como a condição de possibilidade da comunicação. Cf. Ibidem. p. 286

¹²⁹⁴ Cf. HABERMAS, Jürgen – *Idéalisation et Communication*. op.cit. p. 58

do «bode expiatório» (aquele que afasta o flagelo), o sacrifício de vítima inocente produtora de auto-transcendências ou de falsas transcendências (ideologias e novos mitos como o individualismo, a tecnologia, a economia, etc.), vítima cuja culpa revela-se infundada para as consciências esclarecidas capazes de se distanciar de ilusões perseguidoras, assim como também o ressentimento declarado sustentado pela admiração não confessada que podemos traduzir por «inveja», o desejo de estar ou tomar o lugar do outro enquanto rival, ambos os fenómenos produzidos pela má orientação da mediação interna, própria do desejo mimético; a segunda está no excesso de amor ou de boa reciprocidade desmedida da ética cristã que exige a imitação de Cristo, imitação que, segundo Jürgen Habermas, René Girard e Jacques Derrida, desemboca numa outra economia do sacrifício, não mais o sacrifício do outro tido como perturbador da estabilidade social e cuja expulsão permite reencontrar segurança e bem-estar, mas antes, o dom sacrificial (auto-sacrifício), exigência que, para Jürgen Habermas, pertence ao domínio da a-racionalidade – ou do segredo, uma dimensão opaca à razão.¹²⁹⁵

Segundo o antropólogo René Girard e o filósofo Jean-Pierre Dupuy, esses fenómenos correlativos, provenientes do sagrado ou do mecanismo sacrificial, o dom sacrificial ou a perseguição até a morte de uma pessoa ou de uma minoria possuidora de sinais marginalizadores (e perseguidores), perseguição resultante da polarização do ódio da comunidade em situação crise, encontra a sua causa na faculdade imitativa dos homens própria do desejo que, por sua vez, tomada na sua dimensão positiva, está na origem da hominização, da cultura,¹²⁹⁶ da socialização, da comunicação e da aprendizagem mas, quando tomado na sua dimensão negativa, estimula rivalidades e hostilidades até a violência mais extrema que impossibilita qualquer reciprocidade positiva, reconhecimento mútuo, e qualquer diálogo e, muito menos, a comunicação argumentativa que, como referimos anteriormente, exige a inteligibilidade e a sinceridade. Ora a ideia de perseguição e expulsão da vítima inocente, resultante do perigo da orientação negativa do desejo mimético («*mimesis*») de uma colectividade pronta para explodir numa vaga de violência incontrollável, esquecendo qualquer tipo de solidariedade comprometida com o oprimido, é precisamente o conteúdo da verdade revelada da Bíblia e do testemunho de Cristo.

A ideia de que o desejo mimético, como sendo a origem da hominização e da fundação social e cultural, não aparece excluída da obra de Jürgen Habermas, mas antes aparece implícita, na psicologia social de Georges Herbert Mead: encontramos

¹²⁹⁵ Cf. HABERMAS, Jürgen – *Une Époque de Transition*. op.cit. pp. 348-349

¹²⁹⁶ Chamamos «cultura», a esfera da realidade estruturada pela linguagem, composta por segmentos de enunciações produzidos segundo regras por sujeitos capazes de agir e de falar (ou por gerações passadas), e que se fundamenta sobre a faculdade de pretensão de verdade. Cf. Ibidem. pp. 293-294

subentendida a noção de imitação na noção de «esforço de ajustamento» que, numa perspectiva de racionalidade comunicacional, permite a hominização e a socialização, fazendo a passagem da interacção mediatizada pelos gestos – linguagem gestual ou conversação através dos gestos (capacidade de trocar sinais linguísticos; significantes gestuais) – para a interacção mediatizada pelo símbolo e desta para a passagem da interacção regulada pelas normas, caracterizada por proposições diferenciadas, desembocando numa concepção da linguagem enquanto *medium* de coordenação de actividade.¹²⁹⁷ Este mecanismo de «esforço de ajustamento» é ainda denominado de «resposta» na medida em que se trata do esforço para «tomar a atitude do outro» para depois responder quer positivamente, quer negativamente; esforço de interiorização e de apropriação das estruturas objectivas do sentido¹²⁹⁸ que, do nosso ponto de vista, não se faz sem a presença de uma dimensão imitativa na interacção.

Aproximando Georges Mead, Émile Durkheim e Max Weber, Jürgen Habermas sustenta a ideia de que o núcleo sagrado e arcaico da normatividade – cuja mediação é assegurada pela estrutura de interacção mediatizada regulada pela norma –, vai dissipando-se a medida que o potencial de racionalidade é deposto no agir comunicacional, dando lugar a imagens do mundo racionalizadas, a um direito e a uma moral universalizada assim

¹²⁹⁷ A linguagem emergiria assim do devir simbólico do potencial semântico colocado nas interacções mediatizadas pelos gestos (linguagem por sinais) graças ao processo de interiorização da linguagem gestual, potencial disponível a todos os participantes da interacção – teoria da significação como semantização de significações naturais. Na linguagem através dos gestos, as relações existentes entre, por um lado, o gesto do primeiro organismo e o agir que dele resulta e, por outro lado, a reacção comportamental estimulada por este último num segundo organismo, constitui a base objectiva para a significação que o gesto de um dos actores adquire para o outro que o recebe, sendo essa mesma significação válida para apenas um dos organismos. Porque o gesto do primeiro organismo é incarnado por elementos iniciais de uma reacção motora repetida, trata-se de um «índice» do estado em que o movimento total irá desembocar. Por sua vez, o segundo organismo poderá reagir como se o gesto fosse a expressão de uma intenção para o confluir de um determinado resultado. Os gestos tornam-se símbolos quando as significações isoladas válidas para cada um dos organismos são substituídas por significações similares, semelhantes ou até mesmo idênticas, para cada um dos actores envolvidos, proporcionando assim uma situação de interpretação concordante, conferindo assim a cada interprete a capacidade em adoptar as disposições do outro e antecipar o seu comportamento. A este nível, os comportamentos dos actores deixam de dar lugar a relação causal do tipo estímulo/resposta/estímulo para dar lugar a relação interpessoal entre um locutor e um destinatário, iniciando assim uma relação de comunicação entre um Ego e Alter-ego. Assim, os símbolos nascem dos gestos e as significações naturais surgem de convenções significantes simbólicas, isto é, tendo valor intersubjectivo. Cf. Ibidem. pp. 12-31

¹²⁹⁸ Mead concebe três níveis de esforços de ajustamento: 1. os participantes da interacção aprendem a interiorizar parte da estrutura de sentido objectivo até ao ponto em que ambos, agindo explicitamente ou implicitamente da mesma forma, podem estabelecer com estes mesmos gestos, interpretações concordantes; 2. os participantes aprendem o que significa empregar um gesto com uma finalidade comunicativa e inaugurar uma relação recíproca entre o locutor e o auditor – diferenciando o objecto social no papel de locutor e auditor e aquele que funciona como objecto de estímulos exteriores; distinguindo entre os actos de intercompreensão e as actividades orientadas para um resultado ou um efeito; 3. os participantes dão aos mesmos gestos uma significação idêntica que, eventualmente possibilitará uma interpretação objectivamente concordante. Estamos diante de uma significação idêntica quando Ego sabe como Alter deverá reagir ao gesto significativo. Depois dos dois esforços de ajustamento, Ego poderá prever, antecipar, no sentido de prognóstico, como Alter agirá se compreender o sinal. Cf. Ibidem. pp. 12-31

como a processos de individuação acelerados.¹²⁹⁹ Deste, modo, a modernidade decorre de uma progressiva, irresistível e incontornável racionalização e desencantamento (desmistificação ou dessacralização) das «imagens do mundo» religiosas e metafísicas, racionalização que contamina as esferas sociais e culturais – direito, moral, política, ciência e arte.¹³⁰⁰

Seguindo esta linha, Jürgen Habermas opta pela perspectiva de que o papel de integração social, desempenhado pela dimensão sacral da religião, manifesta-se progressivamente assumido pela linguagem e pela argumentação racional,¹³⁰¹ integração efectuada a partir de um movimento de repressão, de recalcamento, da primeira.

Ora, se aceitarmos a ideia de que o fenómeno da solidariedade, apesar de constituir um vocábulo laico e secular, conserva uma dimensão sacral e religiosa, sacral porque fomentador de ligação social, por sua vez, assegurada pela dimensão integradora da ideologia, mas também religiosa se considerarmos que ela consitui uma predisposição para a sinceridade, a autenticidade e a comunicação ideal, isto é, sem obstáculos e sem fronteiras, à qual aspira a democracia numa visão idealizada e utópica, devemos reconhecer que aquilo que sustenta a racionalidade (comunicativa) e a acção comunicativa é o fenómeno sagrado/religioso, um obrar do religioso sobre o sagrado que denominamos por «testemunho» – dimensão testemunhal da realidade.

Acrescentamos que, se a dimensão arcaica de cada religião deve ser neutralizada em qualquer cultura esclarecida, podemos dizer, na senda de René Girard, que a revelação cristã (o testemunho) opera, na cultura, o mesmo gesto anti-sacrificial que a razão comunicativa e criativa, orientada pela mediação externa da racionalidade imitativa, mediação externa que possibilita a exteriorização, a distanciação relativamente à espiral mimética; gesto anti-sacrificial ou de purificação das consciências de uma lógica sacrificial, proveniente da má-reciprocidade na interacção social. O espaço público ideal, espaço de confrontação, de rivalidade mimética, de refundação ou de reconstituição normativa, herdado do mecanismo sacrificial, visaria assim à dissipação das adversidades, das hostilidades que animam os antagonismos, através de uma dessacralização, purificação ou expiação da violência, veiculada pela linguagem ou mais exactamente pela comunicação reflexiva.

¹²⁹⁹ Cf. Ibidem. p. 56

¹³⁰⁰ Cf. DUPEYRIX, Alexandre – *op.cit.*, p. 165

¹³⁰¹ Cf. Ibid.

Sendo assim, aquilo que sustenta o agir comunicacional, ou a racionalidade comunicativa, racionalidade que Jürgen Habermas opõe ao sagrado como sendo a solução para reprimir o potencial destrutivo da aglomeração de comunidades heterogêneas numa determinada sociedade, constitui aquilo que consideramos como sagrado purificado, sagrado que já não é mais sagrado porque orientado para a renúncia a qualquer violência, porque animado pela luta não-violenta contra a opressão e a humilhação, sagrado que se torna «religiosidade» ou «santidade».¹³⁰²

¹³⁰² O gesto de purificação do religioso arcaico ou do sagrado possibilita a capacidade de laicização, de secularização, de tradução ou de interpretação das culturas mais heterogêneas, a solidariedade para com outrem independentemente da sua visão do mundo e convicções e, portanto, um trabalho de inclusão da vontade e da opinião para a discussão e participação pública; discussão e participação cujo sucesso pressupõe a emergência de um ser humano egocentricamente e culturalmente descentrado, esvaziado, um narcisismo generoso, mas também, corajoso, emancipado, responsável, cuja ação deve ser orientada pela verdade, pela justiça, pela bondade (absoluta), promovendo assim o bem cada vez mais comum para a construção de um mais mundo pacífico. Referimos anteriormente com Paul Ricoeur, que é próprio da ideologia operar como o sagrado, promovendo quer a ligação social, quer a mentira social. Contudo, comentando o pensamento de Jürgen Habermas e, sobretudo, a ideia de que este último considera que a ideologia emigra da esfera religiosa para a esfera económica, do mercado e da tecnologia, Paul Ricoeur vê, nesta última consideração, a possibilidade da dimensão utópica da religião operar ou participar da crítica à ideologia. Segundo Paul Ricoeur, a religião pode agir como uma ideologia e, assim, legitimar o poder instituído, mas também como uma motivação emancipadora e um instrumento crítico, colocando-se numa posição dialética entre a ideologia e a utopia. A religião pode ajudar a desmascarar e, assim, desmistificar, o ídolo que é o mercado. Cf. RICOEUR, Paul – “Habermas (1)”. In: *L'idéologie et l'utopie*. op.cit. pp. 304-305

CONCLUSÃO – «No Apocalypse, not now...»:

Catastrofismo Esclarecido, Profetismo e Testemunho

Na senda de René Girard e de Jean-Pierre Dupuy, Jean-Michel Oughourlian coloca a questão fundamental face à iminência do acontecimento apocalíptico que o sagrado não consegue mais conter: como evitar o desastre apocalíptico resultante do fervilhamento de uma violência que não encontra mais nenhuma forma de alívio, violência reforçada e, em muito provocada, pelo progresso de tecnologias devastadoras?¹³⁰³ Esta questão reenvia não só às várias crises que ameaçam destabilizar e destruir as sociedades contemporâneas a nível global, mas igualmente à constatação girardiana de que a nossa época é testemunha dos sucessivos fracassos do esforço humano em substituir quer o sagrado, quer o religioso: o fracasso do neo-paganismo encarnado pela Alemanha nazi defensora de uma sociedade declaradamente anti-cristã e, portanto, sacrificial; o fracasso da esperança marxista através do pesadelo em que se tornou o comunismo;¹³⁰⁴ hoje, teme-se o fracasso das democracias capitalistas, isto é, as consequências da (des-)sacralização da economia («acralização da economia ou «economistificação» segundo Jean-Pierre Dupuy) que constitui um espaço de libertação e de satisfação dos desejos (constante apropriação e acumulação de objectos, serviços e bens) mas também de contenção das violências individuais e intrínsecas às comunidades contemporâneas, assim como da cultura do «cientismo» e do «objectivismo», legada pela Modernidade, dal qual decorre a tentação do orgulho, a «arrogância promoteíca» relativamente à descoberta dos mistérios da condição humana, o individualismo e, portanto, a ilusão romântica da autonomia dos desejos e da auto-suficiência como modo de vida e de se relacionar com os outros e o mundo; teme-se ainda a emergência de

¹³⁰³ Cf. OUGHOURLIAN, Jean-Michel – *Psychopolitique, Entretiens avec Trevor Cribben Merrill*. Paris: François-Xavier de Guibert, 2010, p. 118

¹³⁰⁴ Cf. GIRARD, René – “I. Premier Survol, Ici et Maintenant”. In: *Quand ces choses commenceront*. op.cit. p. 19

tribalismos, de pequenos nacionalismos, em resposta à «sociedade global» como ideologia com pretensões universalistas.¹³⁰⁵

Concordando com a ideia tendencialmente girardiana e derridiana de que o Cristianismo falhou no impacto que deveria ter tido nas consciências humanas e nas culturas afim de erradicar qualquer forma de violência, dando razão a Jan Patocka quando este diz que há algo do Cristianismo que ainda não chegou ao Cristianismo – e, portanto, de que há algo do religioso que ainda não chegou à religião –, fica apenas o sentimento de frustração e de impotência face à irresolução do mistério sacral e do problema da violência (fundadora). Este sentimento de frustração aumenta no homem cristão quando confrontado com a ideia ainda girardiana de que, ao mostrar o caminho da libertação do homem do mistério sacral que perpetua o crime de inocentes, descredibilizando a sentença da pena de morte infligida à vítima sacrificial e neutralizando o mecanismo sacrificial necessário ao funcionamento das comunidades (arcaicas), a revelação evangélica não fez mais do que precipitar o homem na espiral da violência que, até então, o sagrado arcaico continha, acelerando a vinda de uma outra manifestação do sagrado sob a forma de uma violência absolutamente aniquiladora. Nesta óptica, a revelação evangélica, provavelmente o acontecimento mais importante na história da humanidade, torna-se um acontecimento em vão. Encontramos, todavia, ainda na obra de René Girard, uma ideia passível de aliviar tal frustração mediante a ineficácia do Cristianismo em romper com o sagrado que guarda a consciência ético-política e de relançar a questão da (im-)possibilidade da resolução do mistério sacral: se a revelação cristã tivesse tido o impacto que deveria ter tido na história, seria o fim das instituições uma vez que o sagrado é fundador e reorganizador das sociedades e culturas humanas, desempenhando assim uma função socialmente benéfica ainda que a sua eficácia dependa de uma resolução que reconhecemos sendo cruel, injusta e, portanto, «pecaminosa».¹³⁰⁶

Assim, a originalidade do judeo-cristianismo, para além da revelação do mecanismo sacrificial no coração das comunidades, está na sua capacidade de desmistificação até à auto-desmistificação, à auto-secularização, prevendo o seu próprio fracasso manifestado na incapacidade dos homens serem plenamente cristãos e de se desviarem da rota para a catástrofe apocalíptica. Se a auto-desmistificação, ou a auto-secularização, operada pelo Cristianismo na cultura, é um acontecimento bom no absoluto, uma vez que revela a violência que constitui a lógica satânica de sobrevivência das comunidades, a saber o linchamento e a expulsão unânime da(s) vítima(s) inocente(s) por parte de colectividades,

¹³⁰⁵ Cf. Ibid.

¹³⁰⁶ Cf. Ibidem. p. 27

ela manifesta-se como negativa, má, no relativo, porque mostra que são muitos poucos os homens preparados para assumir a revelação veiculada pelo acontecimento de Cristo.¹³⁰⁷ Por outro lado, se as sociedades contemporâneas sabem que os seus percursos podem levar à autodestruição absoluta, falta-lhes, no entanto, a crença que pode apoiar este saber.¹³⁰⁸ A sedimentação de tal crença deverá passar pela sacralização daquilo que escapa à sacralização porque emergente da destruição de todos os «templos» (realidades, ideologias, representações, conceitos, etc.): o testemunho que, em última análise, reenvia à Jesus Cristo. O testemunho de Jesus Cristo inscreve-se no seguinte paradoxo: para trazer aos homens à santidade, o divino libertou o «sagrado satanizado»¹³⁰⁹ do «sagrado arcaico», a violência sacrificial destinada à dessacralização, à disseminação e à revelação do testemunho, porque exposta à inteligência humana através dos seus vestígios na cultura.

A resolução ou o contornar do paradoxo que René Girard detecta à volta da revelação cristã – precisamente a de revelar um conhecimento cujo impacto é insuficiente e ineficaz, sobretudo por não ultrapassar o último obstáculo que é a *méconnaissance* – é precisamente a qual aspira a lógica do testemunho que irrompe na cultura, integrando nela, a lógica do sagrado (sagrado/religioso) e a lógica do dom (dom sacrificial/dom puro). Desta tensão entre o sagrado e o dom puro, ou ainda o religioso, reconhecida e gerida pela lógica do testemunho surge a visão de uma cultura que evolui para o surgimento da consciência testemunhal. A ideia de uma cultura fundada e orientada pelo testemunho ganha mais sentido à luz das sociedades contemporâneas, abordadas pelo paradigma da informação – sociedade da informação: a desconstrução da realidade, e da própria sociedade da informação no seu aspecto mais «mitológico», a partir da categoria do testemunho (Testemunho Absoluto – Verdade, Justiça, Bondade Absoluto) ou, mais exactamente de «informação testemunhal» que, por sua vez, fundamenta a ideia de uma comunicação ideal (transparente, autêntica e cuidada), comunicação e testemunho que orientam o jornalismo testemunhal cujo impacto da sua tarefa – revelar as injustiças e a miséria humana, mantidas, provocadas e dissimuladas por poderes instituídos e ideologias a serem desconstruídos – estende-se até a justiça como direito, quer promovendo uma maior justiça social, quer abrindo, desconstruindo e trazendo ao direito mais justiça na sua dimensão absoluta.

Neste trabalho, procuramos defender a tese de que o testemunho absoluto é o princípio indeseconstrutível que possibilita a desconstrução das culturas e sociedades

¹³⁰⁷ Cf. GIRARD, René – *Achever Clausewitz*,... op.cit. p. 12; Cf. Ibidem. p. 17

¹³⁰⁸ Cf. Ibidem. p. 15

¹³⁰⁹ Cf. Ibidem. pp. 10-12

humanas e, consequentemente, da sociedade da informação. Da desconstrução da sociedade da informação, fizemos emergir, por um lado, uma concepção de informação como «espaço diferenciante», gerador de (auto-)desconstruções e, por outro lado, o modelo do jornalismo testemunhal como praticante de uma actividade jornalística transparente, autêntica e cuidada, ao serviço da justiça e da verdade para o bem da(s) comunidade(s). Para sustentar esta tese, tivemos de defender a tese de que o testemunho (absoluto) é a matriz da cultura, sendo simultaneamente presente e ausente: presente e ainda «por-vir», possibilitando, por um lado, a dessacralização das instituições e da cultura, a desmistificação das falsas transcendências e, por outro lado, a inteligibilidade do absoluto, inteligibilidade quer pelas interpretação dos sinais insinuados no tempo individual e colectivo, quer pela atribuição de sentido alcançado retrospectivamente, nunca definitivo, sempre sujeito à reinterpretação, à reactualização.¹³¹⁰ Esta compreensão que o absoluto vai dando de si mesmo contribui para o progresso do entendimento ético e religioso da condição humana mas, sobretudo, possibilitando a reactualização da cultura para a sobrevivência da humanidade. Defender que o testemunho absoluto, porque integrante da justiça absoluta, é princípio indestrutível da desconstrução é supor que o pensamento de Jacques Derrida evolui para a afirmação do testemunho. Melhor dizendo: o testemunho não é apenas o lugar para onde evolui o movimento da desconstrução mas é o princípio e o fim da desconstrução, fazendo desta um instrumento de revelação – e de interpretação. Se o testemunho constitui um sinal da e para a divindade, o ateísmo não constitui um problema para o testemunho se impor na cultura.

¹³¹⁰ Dizer que o testemunho (absoluto) possibilita a dessacralização das instituições e da cultura, assim como a desmistificação das falsas transcendências reenvia, de certo modo, ao pensamento de Rudolf Bultmann: “Todo o empreendimento de Bultmann se joga então sobre o postulado de que o próprio kerigma quer ser desmitologizado. Já não é, por consequência, o homem moderno, educado pela ciência, que conduz o jogo; já não é o filósofo e a sua interpretação da existência aplicada ao universo dos mitos. É o núcleo kerigmático da pregação originária que, não só exige, mas inicia e põe em movimento o processo de desmitologização”. Ainda a propósito de Bultmann, Ricoeur prossegue: “Já no Antigo Testamento as narrações da criação procedem a uma vigorosa desmitologização da cosmologia sagrada dos Babilónicas; mais fundamentalmente ainda, a pregação do «nome de Yavé» exerce uma acção corrosiva sobre todas as representações do divino, sobre Baal e os seus ídolos. O Novo Testamento, apesar de um recurso novo às representações mitológicas, principalmente às da escatologia judaica e às do culto de mistério, enceta a redução das imagens que lhe servem de veículos; a descrição do homem fora da fé põe em jogo uma interpretação que já se pode dizer antropológica dos conceitos tirados da mitologia cósmica, tais como «mundo», «carne», «pecado»”. É são Paulo que prepara aqui o movimento da desmitologização. Quanto às representações escatológicas propriamente ditas, é são João que vai mais longe no sentido da desmitologização; o futuro já começou em Jesus Cristo; a nova época tem a sua raiz no agora crístico; de ora em diante a desmitologização procede da própria esperança cristã e da relação que *o futuro de Deus* sustenta com o presente”. RICOEUR, Paul – “Prefácio a Bultmann”. In: *O Conflito das Interpretações*. Trad. M. F. Sá Correio. Porto: Rés-Editora, Lda., Sd., p. 381. Desmitologizar é, para Bultmann, “interpretar o mito, isto é, relacionar as representações objectivas do mito com esta compreensão de si que aí se mostra e aí se esconde”. Ibidem. p. 380

Deste nosso empreendimento, extraímos três ideias conclusivas: 1) na compreensão da tensão existente na cultura e nas consciências humanas entre o sagrado e o religioso, o testemunho aparece como realidade mediadora e, assim, a verdadeira dimensão neutralizadora do mistério sacral, colocando este a mercê de uma dimensão religiosa ou espiritual que, a partir do modelo ou figura da testemunha – simultaneamente sobrevivente, resistente e profeta, no sentido de «avisado» ou «advertido» – trabalha para a extinção do segredo orgíaco, sacral ou do demoníaco; 2) ao abordar a cultura e as sociedades contemporâneas sob o prisma do testemunho, apresentando este último na sua absoluteidade como o fundamento e a finalidade da cultura e das comunidades, comunidades que se manifestam na contemporaneidade como essencialmente «informacional», paradigma este indissociável de uma abordagem do funcionamento e da sobrevivência dos sistemas vivos e da natureza, tecemos uma perspectiva que, ainda que de forma oblíqua, dá conta de uma certa «espiritualização» da natureza; esta visão da espiritualização da natureza torna-se possível graças a noção de «informação latente» de Bernard Morel – anterior e complementar da «informação adaptativa» e da «informação simbólica» –, identificável, em retrospectiva, ao movimento operado pelo divino em via à «Nova Criação» e à «Nova Humanidade», acção ou movimento gerado pelo Espírito – Jesus Cristo ou o Testemunho Absoluto; 3) a figura exemplar do «jornalista testemunhal», no contexto da sociedade da informação, aparece como umas das figuras representativas de uma cultura que, debruçando-se sobre a sua produção (literária, filosófica, histórica, artística, etc.), acede à sua origem testemunhal, pondo em relevo a condição hermenêutica do homem: a purificação da cultura através da sua reinterpretação à luz do testemunho (absoluto); 4) resistente ao niilismo, até à descoberta da testemunha interna na dimensão mais profunda e singular do ser humano, o testemunho reenvia à ideia do essencial, do fundamental, paricipando de um movimento chamado de «anateísmo»; o anateísmo, escreve Jean-Luc Marion, é a reversão ou re-inversão («*retournement*») do teísmo, reversão enquanto modificação, ou reinvenção, da figura e da presença de Deus entre nós.¹³¹¹ Saímos do niilismo, quando acedemos às realidades capazes de nos defender; e, acrescenta Marion, a realidade que melhor defende os homens é a realidade do amor. Amar aquilo que «ainda não é» e amar «aquilo que já não é mais», através da ressurreição é, precisamente, em que consiste a criação de Deus – Ele chama ou interpreta «as coisas que não são como se elas fossem» (São Paulo).¹³¹²

¹³¹¹ Cf. MARION, Jean-Luc – “Entretien IV”. In: FOURNIER, Anne Christine (Dir) – *op.cit.* p. 155

¹³¹² Cf. Ibidem. pp. 139-155

Segundo René Girard, a única via para sair do ciclo infernal da violência é a imitação de Jesus Cristo. É seguindo esta linha que Jean-Michel Oughourlian aponta como uma das possíveis soluções, situando-se no âmbito da psicopolítica, a realização de um programa político de (re-)educação orientado pela consciencialização colectiva de que, quer seja ao nível das relações humanas, quer seja ao nível da política (nacional e internacional), o único inimigo a combater é, precisamente, «nós mesmos». O objectivo que devemos todos tentar alcançar é a libertação das paixões e das rivalidades, geradoras de violências.¹³¹³ Embora a posição de Jean-Michel Oughourlian seja pertinente, gostaríamos, para concluir este trabalho, de abordar uma outra perspectiva capaz de nos esclarecer sobre o modo de como podemos adiar a realidade apocalíptica, uma perspectiva que, no nosso entender, integra a lógica testemunhal: o «catastrofismo esclarecido» proposto por Jean-Pierre Dupuy, metaforizado na parábola de Noé encenada por Günther Anders.

Para Jean-Pierre Dupuy, parece claro que a única via para o adiar da desastre global e o desvio do sagrado aniquilador para o qual que corre a humanidade está na adopção, quer no âmbito individual, quer no âmbito social e político, de uma atitude denominada de catastrofismo esclarecido ou racional, encarnada no profeta do desastre (*«prophète du malheur»*) e sustentada pela metafísica do «tempo do projecto». Ora, no nosso entender, o catastrofismo esclarecido de Jean-Pierre Dupuy ganha mais sentido tendo como horizonte a ideia de uma cultura testemunhal, isto é, de uma cultura que, embora desviada da sua dimensão testemunhal, pressente que nesta última está a sua salvação.

Discípulo de René Girard, Jean-Pierre Dupuy tem dedicado as suas investigações às catástrofes de origem variadas: (1) às catástrofes naturais, considerando o terramoto de Lisboa, 1 de Novembro de 1755 até ao *tsunami* asiático de Dezembro de 2004; (2) às catástrofes de natureza industrial, tecnológica e, portanto, ecológicas, como a universalização do modelo de desenvolvimento e crescimento industrial dos países industrializados,¹³¹⁴ a espiral de corrida ao armamento, a catástrofe nuclear de Chernobyl,

¹³¹³ Cf. Ibidem. p. 156

¹³¹⁴ Para Jean-Pierre Dupuy, uma das causas de crise da civilização é precisamente o de não perceber a contradição em que esta é refém: “o modo de desenvolvimento científico, técnico, económico e político do mundo moderno sofre de uma contradição fatal. Vê-se como universal; pensa que a história não poderia ter conduzido a humanidade a outro modo [...]. E, no entanto, sabemos que, de agora em diante, a sua universalização, tanto no espaço (igualdade entre os povos) como no tempo (durabilidade ou «sustentabilidade» do desenvolvimento), enfrenta obstáculos insuperáveis. Voraz consumidor de energia e de recursos raros não renováveis, o modo de vida dos países ricos está, no limite, irremediavelmente condenado. É difícil de imaginar que possa durar ainda mais de que meio século. Não se passa uma semana sem que um novo sintoma de aquecimento climático confirme aquilo em que, nos nossos dias, todos os *experts* concordam: este aquecimento existe mesmo, deve-se essencialmente a actividades dos homens e os seus efeitos serão muito mais sérios do que se imaginava há pouco. Os *experts* que os objectivos do protocolo de Quioto, ignorados pela potência americana, são irrisórios em comparação com uma meta necessária para pôr termo ao aumento da concentração de gás carbónico na atmosfera: dividir por dois as emissões na escala

os riscos das tecnologias avançadas, em particular as nanotecnologias; (3) às catástrofes de natureza social, como as que geram os fenómenos de pânico; e (4) às catástrofes de natureza moral, como os acontecimentos Auschwitz, Hiroxima e 11 de Setembro de 2001.¹³¹⁵ Embora de natureza diversas, as catástrofes estudadas por Jean-Pierre Dupuy facilmente se confundem: se amanhã uma bomba atómica explode em Manhattan, estaríamos perante uma catástrofe moral, talvez mesmo social (pânico), mas sobretudo ecológica ou natural, uma vez que o ambiente seria contaminado, hipotecando ainda mais o futuro. Se para René Girard, os maiores detractores das sociedades contemporâneas são o excesso de consumo mundial e a desigualdade de desenvolvimento entre países,¹³¹⁶ desigualdade geradora de ressentimentos entre as nações, para Jean-Pierre Dupuy, o maior inimigo do homem é ele próprio: à tentação do orgulho acresce-se uma obstinada miopia manifestada quer pela incapacidade em prever as consequências das suas minúsculas acções a longo prazo, quer pela tendência em ignorá-las e menosprezar os seus possíveis efeito. Na origem do «humanismo orgulhoso», sustentado pelo «orgulho metafísico» da humanidade moderna, está o desejo de mestria, de domínio, de poder, que faz da finitude humana (morte, doença, o sofrimento, acontecimentos puramente naturais, etc.) um «problema» que deverá, mais cedo ou mais tarde, ser resolvido pela ciência, pela técnica, pelo engenho humano em geral.¹³¹⁷

Do orgulho e da miopia que caracteriza a atitude do homem contemporânea, relativizando a ideia de uma catástrofe global, surgem duas ideias chaves, que orientam o pensamento de Jean-Pierre Dupuy: 1) a convicção de que, num futuro próximo, os problemas políticos maiores que enfrentará a humanidade, consequente de uma humanidade orgulhosa e miupe, serão o da hospitalidade política e o da sobrevivência da humanidade, impondo, assim, a questão da hospitalidade como fundamental na cena

planetária, prevendo-se que, dada a inércia do sistema, estes emissores aumentarão continuamente até 2030, pelo menos. A condição *sine qua non* para chegar a este resultado seria impedir os países em desenvolvimento de seguir o modelo de crescimento dos países industrializados. Se estes não começarem, eles mesmos, a renunciar a este modelo, a sua mensagem não terá a menor possibilidade de ser ouvida. [...]. Treme-se de medo quando se toma conhecimento de que nenhum cenário descrito pelos organismos especializados comporta solução realista para passar pela virada dos anos 2040-2050. [...]. A humanidade está contra a parede. O centro deve dizer o que preza mais: ou a sua exigência ética de igualdade que desagua em princípios de universalização, ou o seu modo de desenvolvimento. Cf. DUPUY, Jean-Pierre – “A Tentação do Orgulho”. In: Vários – *Que Valores para este Tempo?* Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian/Gradiva, 2007, pp. 341-343

¹³¹⁵ Cf. Ibidem. p. 343

¹³¹⁶ Cf. GIRARD, René – “Préface”. In: OUGHOURLIAN, Jean-Michel – *Psychopolitique*. op.cit. pp. 7-8

¹³¹⁷ Cf. DUPUY, Jean-Pierre – *Petite Métaphysique des Tsunamis*. Paris: Éditions du Seuil, 2005, p. 9; Cf. Ibidem. p. 29

política;¹³¹⁸ 2) a ideia de que a solução para contornar o destino fatal da humanidade encontra-se na compreensão profunda do fenómeno do sagrado/religioso nas culturas. Acrescentamos ao pensamento de Jean-Pierre Dupuy esta terceira ideia: compreender plenamente o fenómeno do sagrado/religioso na evolução da cultura significa que, se há alguma esperança na resolução do mistério sacral, ela passa menos pelo religioso entendido como rompimento com o sagrado, do que pelo testemunho, a categoria e a realidade humana que melhor assume a tensão existente entre o sagrado e o religioso.

O Mal e o Paradoxo da Auto-transcendência

Ainda segundo Jean-Pierre Dupuy, as catástrofes causadas pela acção humana encontram a sua explicação no «mal sistémico», realidade explicável através do paradoxo da «auto-transcendência» ou da «auto-exteriorização», própria da «hierarquia desconstruída».¹³¹⁹ Entre os comportamentos individuais desordenados e a ordem emergente desses mesmos comportamentos, existe simultaneamente um abismo e uma relação de auto-transcendência: a ordem emergente desses comportamentos individuais desordenados, simultaneamente, governa e depende da sinergia desses mesmos comportamentos, ordem emergente que se manifesta, aparentemente, como exterior e independente aos agentes dos referidos comportamentos, produzindo assim acontecimentos incontrolláveis e imprevisíveis. Por outras palavras: os agentes orientam as suas acções em função de uma ordem reguladora, pontos de referências exteriores que provém deles próprios, das suas acções, sem que dêem conta da sua influência e da sua cooperação nessa ordem reguladora. Jean-Pierre Dupuy caracteriza esta lógica de auto-transcendência pela produção endógena de uma exterioridade, de um «ponto fixo endógeno».¹³²⁰

¹³¹⁸ O facto da ameaça da realidade apocalíptica não ser levada a sério por algumas entidades políticas pretende-se, segundo estes, com a inexistência de provas suficientes incontestáveis, tornando assim a ameaça vaga e imprecisa.

¹³¹⁹ A noção de «auto-transcendência», da autoria do economista Friedrich Hayek e actualizada por Jean-Pierre Dupuy, reenvia-nos à história da filosofia ajustando-se ao conceito de «auto-exteriorização» de Georg W. F. Hegel e ao conceito de «alienação» de Karl Marx, assim como à sociologia e à antropologia com a noção de «hierarquia» de Louis Dumont e as noções de «sagrado» ou de «mecanismo sacrificial» de René Girard. Cf. DUPUY, Jean-Pierre – *La Marque du Sacré*. op.cit. p. 9

¹³²⁰ Cf. Ibidem. p. 14; Cf. DUPUY, Jean-Pierre – *Libéralisme et Justice Sociale. Le Sacrifice et l'Envie*. Paris: Hachette. Littératures, 2009, pp. 16-17. Podemos aproximar a concepção de auto-transcendência de Jean-Pierre Dupuy à expressão «máquina sem órgãos» mencionada por Gilles Deleuze: uma entidade estranha, sem identidade fixa, errante no corpo sem órgão entre as «máquinas órgãos» ou as «máquinas desejantes», sujeitos igualmente sem identidade fixa, apêndices descentrados nos sucessivos estados do círculo que atravessam, «máquinas desejantes» que estão na origem da produção dessa mesma entidade binária, linear, «anti-Édipo» porque fechada à emergência do terceiro, mas também autónoma porque renascente a partir de cada estado que consome – alusão ao capitalismo. A realidade, cada vez mais artificial, fantasmagórica, virtual,

O paradoxo da auto-transcendência sugere que o mal sistémico resulta da autonomização de algo: ao exceder-se, ao ultrapassar um determinado «limite crítico», este algo escapa ao controlo dos homens, produzindo efeitos contra-produtivos, alienantes, não desejados, estranhos às intenções dos homens tomados na sua particularidade. A corrida irreflectida para o abismo da catástrofe apocalíptica, resultante de múltiplas decisões de várias ordens, decisões tomadas sobre um fundo de «miopia», de «cegueira», relativamente às consequências dessas mesmas decisões e acções, apresenta-se sob a forma de uma auto-exteriorização, ou de uma auto-transcendência, da qual decorre o mal sistémico, mal não natural e não moral: o mal que está diante de nós não provém do exterior de nós próprios mas antes é mantido por nós, pelo impacto das nossas acções sobre a realidade, dando assim a ilusão que o destino está traçado apesar de ser feito pelos homens.¹³²¹ Do mesmo modo, a principal causa das catástrofes industriais e tecnológicas parece estar na incapacidade em prever as consequências nefastas das saturações e dos excessos produzidos pelas inovações científicas e tecnológicas: quando excedido, ultrapassado o limite crítico, corre-se o risco de produzir exactamente o contrário daquilo que ela se propõe, caindo assim no fenómeno de «contreproductividade».¹³²² Este seria um dos problemas que a contemporaneidade enfrenta: a inversão do aspecto benéfico da técnica de ponta para o aspecto maléfico, tornando-se, assim, uma ameaça, precisamente, devido à desmedida do seu sucesso relativamente às possibilidades que oferece.¹³²³ Como refere Jürgen Habermas, quanto mais complexo se torna um determinado sistema necessitado de controlo, tanto maior se torna a probabilidade de efeitos colaterais disfuncionais, obstaculizadores e destrutivos.¹³²⁴ O escândalo da concepção de uma humanidade miupe, para além de orgulhosa, reenvia-nos ao «inocente culpado» de Günther Anders e, de certa forma, à banalidade do mal de que fala Hannah Arendt: o facto do mal poder perfeitamente surgir de uma ausência total de má intenção, de maldade ou de malignidade nas pessoas que o produzem.¹³²⁵

esquizofrénica, é produzida pelo desejo, sendo a produção social não mais do que a produção desejante («*homo natura*» e «*homo historia*»).

¹³²¹ Cf. DUPUY, Jean-Pierre – *Petite Métaphysique des Tsunamis*. op.cit. p. 102

¹³²² Cf. DUPUY, Jean-Pierre – *La Marque du Sacré*. op.cit. p. 50

¹³²³ Cf. JONAS, Hans – *Le Principe de Responsabilité*. Trad. J. Greisch. Lisboa: Les Éditions du Cerf, 1990, p. 15

¹³²⁴ Cf. HABERMAS, Jürgen – *Diagnóstico do Tempo. Seis Ensaios*. Trad. F. B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005, p. 13

¹³²⁵ Cf. DUPUY, Jean-Pierre – *La Marque du Sacré*. op.cit. p. 54

Cultura, *Khôra*-Nuclear e Catastrofismo

Para René Girard, os sinais da catástrofe futura avistam-se essencialmente em dois fenómenos contemporâneos: na designada segunda idade nuclear, marcada pela proliferação e pelo terrorismo, nomeadamente o terrorismo islâmico moderno, cunhado pelo regresso arcaico e satanizado do religioso¹³²⁶ e nos riscos associados às mudanças climáticas. Por outras palavras: as manifestações do «aquecimento climático» não se referem somente à subida das águas e dos oceanos, às canículas, ao aumento da seca em determinadas regiões, à frequência de acontecimentos extremos como as tempestades e furacões, mas sobretudo à violência intestina dos conflitos e das guerras provocadas por migrações massivas que a antecipação e a concretização deste acontecimentos engendrará¹³²⁷ – para além das migrações existentes por razões territoriais, sociais e políticas (pobreza e refúgio político) –, num mundo que, apesar de globalizado, mantém políticas limitadas no que diz respeito ao direito de asilo e de hospitalidade.

Como Jean-Pierre Dupuy, Jacques Derrida partilha da ideia de que, com a invenção da bomba atômica, o mundo está em suspenso, não estando a salvo do acontecimento mais radical de todos os tempos, o acontecimento absolutamente não arquivável: a catástrofe apocalíptica ou a «*khôra*-nuclear». Entendemos por «*khôra*-nuclear», a diacronia, a assimetria, o espaçamento ou a diferença mais radical, que determina a ausência de qualquer lugar quer territorial, quer virtual, mais exactamente, de qualquer pedaço de chão. A «*khôra*» que, originariamente, designa «o lugar e a terra que não ocupam nem lugar, nem terra», surgindo, no contexto do pensamento derridiano, como a lógica subversiva da desconstrução, lógica existente em toda a visão do mundo, em toda a cultura e, portanto, em toda a produção cultural, reemerge no pensamento contemporâneo, no momento em que ocorre, no planeta, o perigo de uma corrida veloz para a destruição de todo o lugar possível.¹³²⁸ É, precisamente, para esta cumplicidade inédita entre, por um lado a «*khôra*» e,

¹³²⁶ Cf. GIRARD, René – *Achever Clausewitz*... op.cit. pp. 360-361

¹³²⁷ Cf. DUPUY, Jean-Pierre – *La Marque du Sacré*. op.cit. p. 37

¹³²⁸ Cf. DERRIDA, Jacques & MALABOU, Catherine – *op.cit.*, pp. 140-141; Cf. DERRIDA, Jacques – *Psyché, Invention de l'Autre*. op.cit. p. 363; Esta afirmação é reforçada pelas afirmações de Jacques Jaffelin segundo o qual a reflexão sobre a realidade do nuclear deve ser retomada e novamente discutida no contexto da nova ordem mundial que se afigura. Isto porque sabendo que a descoberta do nuclear constitui um acontecimento irreversível, a aquisição deste por países considerados menores, não dignos de a possuírem segundo a O.N.U. porque potencialmente perigosos (fascistas, fanáticos religiosos, etc.) é inevitável até porque este argumento não se sustenta se partimos do princípios da igualdade entre os Estados, quer maiores ou ricos, quer menores ou pobres, sustentado pela «Declaração dos Direitos Humanos», declaração orientadora de toda a Democracia. Depois do acontecimento «Hiroshima» parece evidente que os países industrializados não são menos tentados do que os países menores a usarem armas nucleares. Alinhando-se ao pensamento de Günther Anders, de Jean-Pierre Dupuy e, até mesmo de Jacques Derrida, o autor escreve que a nossa consciência ainda não conseguiu diferir e gravar nas consciências o transtorno, a sublevação do

por outro lado, o átomo, que Jacques Derrida aponta: ambos formam, sem darem forma – «in-formar» –, a assimetria mais absoluta.¹³²⁹ Ora, o que salta à vista segundo o pensador da desconstrução, é que se a «*kêhōra*» é a lógica que rege a desconstrução (*différance*), ela não deixa de conter em si a possibilidade de auto-destruição e, conseqüentemente, a não possibilidade de iterabilidade, de repetição, de reprodução, de fazer cópia e, muito menos, de «dar forma», ou de «informar», de recriar, de inovar e, assim, de produzir «acontecimentos». Em última análise, a experiência da «*kêhōra*-nuclear» seria a experiência de uma não experiência, a passagem para uma não passagem, a não experiência ou não passagem por excelência.

Se a «*kêhōra*-nuclear» anuncia o fim da cultura, da civilização, da história e do mundo e, portanto, o fim da humanização da natureza, da integração da natureza na história do homem, despertado pelo desejo da humanidade em se desmarcar da natureza,¹³³⁰ a «*kêhōra*-nuclear» não deixa de se referir a um desfecho ontologicamente possível como o fim da história humana em todas as suas intrincáveis dimensões, isto é, na dimensão progressiva (a

acontecimento «Hiroshima» cujo impacto abalou as bases da civilização. Cf. JAFELLIN, Jacques – *Pour une Théorie de l'Information Générale*. Paris: ESF Éditeur, 1993, pp. 325-333; Por sua vez, Jean-Pierre Dupuy alega, citando Robert McNamara entrevistado por Erroll Morris no documentário *The fog of War*, que o nos livrou do holocausto nuclear durante a guerra-fria não foi propriamente a dissuasão mas antes o factor sorte. Durante o período de guerra-fria, afirma McNamara, roçamos umas vinte e cinco, trinta vezes o apocalipse nuclear. A lógica da intenção dissuasiva da utilização do nuclear, denominada de «*Mutually Assured Destruction*» («M.A.D.»), assenta na simultânea vulnerabilidade e invulnerabilidade dos países uma vez que a segurança de cada um destes baseia-se em oferecer a sua população em holocausto, caso atacar outras nações, colocando assim a segurança e o terror nas faces de uma mesma moeda. Trata-se do acordo de uma destruição mútua aquando do afastamento do equilíbrio do terror. Por outras palavras: porque o adversário encontrando-se, por hipótese, dissuadido de atacar o primeiro, nunca ninguém é o primeiro a atacar, assegurando assim a inércia dos envolvidos. A finalidade de uma intenção dissuasiva, ou auto-invalidante («*self-stultifying intentions*»), é, precisamente, a sua não execução. Esta revela-se paradoxal, quer ao nível estratégico, quer ao nível moral: aquilo que faz com escapa à condenação ética é o mesmo que a anula no plano estratégico uma vez que a sua eficácia está ligada a intenção ou o desejo de, *concretamente*, executar a acção. Dá-se assim, no âmbito moral da dissuasão, uma confusão entre o mal e a bondade absoluta uma vez que a dissuasão da intenção, intrinsecamente abominável, é também o que impede a guerra nuclear. Deste modo, pelo facto da dissuasão nuclear conter a possibilidade de uma transgressão, ela revela a sua fragilidade sugerindo a sua auto-refutação. A prova da ineficácia desta está no sobre-armamento das potências caminhando inevitavelmente, sem o reconhecer, para o destino da destruição mútua. O autor fala ainda da existência de uma doutrina chamada de «*Nuclear Utilization Target Selection*» («N.U.T.S») que consiste em utilizar a arma nuclear de modo cirúrgico contra as capacidades nucleares dos adversários recorrendo à protecção usando escudos antimísseis. Estes dois programas (cujas siglas ironicamente remetem para a palavra «louco») parecem contraditórios: pois se no primeiro, há uma valorização um determinado tipo de armamento, ou de vector, no segundo, existe uma desvalorização. Cf. DUPUY, Jean-Pierre – *La Marque du Sacré*. op.cit. pp. 243-249; Cf. DUPUY, Jean-Pierre – *Petite Métaphysique des Tsunamis*. op.cit. pp. 87-88. Acrescentamos, com Derrida, que a discussão sobre o nuclear obriga a aproximação entre competências, obrigação que não deve ser confundida com indistinção, entre a competência tecnocientífica (inventores e técnicos) e a competência militar e política, um pequeno grupo de pessoas delegadas e habilitadas para tomar decisões e às quais nos entregamos. Cf. DERRIDA, Jacques – “No apocalypse, not now. à toute vitesse, sept missives, sept missiles”. In: *Psyché, Invention de l'Autre*. op.cit. pp. 366-368

¹³²⁹ Cf. DERRIDA, Jacques & MALABOU, Catherine – *op.cit.*, pp. 140-141

¹³³⁰ Cf. RICOEUR, Paul – “Vérité dans la connaissance de l'histoire”. In: *Histoire et Vérité*. op.cit. p.

histórias dos desenvolvimentos científicos, instrumentais e tecnológicos),¹³³¹ na dimensão ambígua (a história concreta dos homens e das suas práticas)¹³³² ou na dimensão esperançosa (a história sob o prisma da consciência cristã).¹³³³ Alusiva ainda à catástrofe

¹³³¹ A história do progresso dos homens regista essencialmente os desenvolvimento instrumentais e tecnológicos para a invenção, a descoberta, a inovação, a aquisição, a sedimentação e a acumulação de obras, de conhecimentos, de saberes, irreversíveis nas suas práticas, conhecimentos cuja base material é destrutível por catástrofes históricas ou cósmicas. Cf. *Ibidem*. pp. 94-95

¹³³² Refere-se a história concreta dos homens e das suas comunidades, uma espécie de figura de conjunto que traduz, para além de uma forma significativa elaborada a partir das acções e das reacções dos homens uns para com os outros, uma memória e um projecto comum aos homens de um mesmo «espaço», de uma mesma pertença cultural, comunitária ou civilizacional e, portanto, um «querer-viver global», um estilo de vida animado por valores e apreciações que são identificáveis nas práticas dos homens nos seus quotidianos «vividos». Digamos que a história concreta dos homens situa-se a um nível mais profundo, mais fundamental do que a história do progresso uma vez que constitui a história dos meios, dos fins, das intenções completas dos homens ou de uma comunidade que projecta um estilo concreto de existência, de «querer ser homem». A concepção do tempo desta dimensão da história é cíclica: as comunidades e as civilizações nascem e morrem, passam por crises, mais ou menos graves, e, portanto, por situações de desafios que, ou as fortificam, ou as fragilizam. É precisamente a resposta a esses desafios que fazem com que as comunidades perpetuem as suas existências. Enquanto uma civilização tiver capacidade de inovar as suas respostas aos mais variados desafios insurgentes, ultrapassando as situações embaraçosas, ela viverá. O contrário significará a estagnação, a decadência e a morte. Convém salientar que uma civilização pode estagnar num determinado domínio ou sectores da vida colectiva e progredir em outros – por exemplo, pode verificar-se uma estagnação ao nível da produção de cultura, das ciências e das artes, ao nível do equipamento industrial, ao nível da integração social e um aumento da autoridade e do poder público. Assim, a história concreta é feita de incertezas e de discontinuidades, de revoluções e de estagnações, de renascimentos e de decadências, de restaurações e de resistências, de sobrevivências e de mortes. Todas estas ocorrências intrincadas constituem uma «consciência de época» cujas crises, que concernem tanto o destino físico das civilizações como o seu querer, são vividas como mal-estares disparatados ou sentimentos de culpa perante alguma falta. Essa «consciência da época» não constitui uma consciência clara mas antes um sentimento vago que dificilmente permite perceber em que direcção vai a civilização. Relativamente a história do progresso, a história concreta excede assim a primeira cuja concepção do tempo é linear na medida que considera não tanto o utensílio, o instrumento ou os meios técnicos em si, ou o seu grau de inovação na história, mas sobretudo o modo como os homens e as civilizações encaram e utilizam esses mesmos instrumentos ou tecnologias e com que finalidade. A história concreta distingue-se ainda pelo carácter irredutível que atribui aos acontecimentos e às pessoas históricas significativas e, por conseguinte, pela importância que atribui à política entendida como o conjunto de relações dos homens no que se refere ao poder – por exemplo, aquando da conquista, do exercício, da conservação do poder. Sem estar no poder, ou sem possuir alguma influência, os grandes homens não poderiam nem produzir, nem fazer adir acontecimentos (acidentes de poder, tais como revoluções ou derrotas) através das suas decisões. É a volta do poder que move e é movido por paixões temíveis (o orgulho das nações, o ódio dos e para com os inimigos, o medo sentido pelos mais pequenos ou fracos) que surge a culpabilidade diante da queda da civilização, queda encarada como um castigo. A culpabilidade perante o sentimento de falta ou falha aparece em estreita relação com a radicalidade dos acontecimentos, com grandeza das civilizações e a grandiosidade dos seus projectos. Deste modo, porque o ser humano é histórico, ele pode ser «culpado». Entramos, com isto, na dimensão teológica da história. Cf. *Ibidem*. pp. 99-107

¹³³³ O plano da esperança na história emerge aquando da consciência cristã que concebe o sentido associado à coragem cujo mistério permanece oculto, escondido. Desse mistério nada pode ser dito e garantido de modo a evitar e proteger-nos dos acontecimentos perigosos e nefastos da história. Apenas podemos arriscar-nos a compreender e interpretar os sinais que emergem da existência de uma forma, de um vislumbre, de «Revelação» da qual se adivinha uma pedagogia da Bíblia cujos grandes acontecimentos cristãos (morte e ressurreição) formam o ritmo acessível à inteligência da fé. O homem cristão seria assim a pessoa que vive na ambiguidade da história profana, não assustado temendo até ao desespero, ou à in-esperança, um sentido que lhe é inacessível na sua totalidade, mas antes, animado pela esperança e pela fé de um sentido perceptível do precioso tesouro de uma história sagrada e santa, sentido sobre-racional («*sur-rationnel*»), que enfrenta corajosamente os sistemas, assim como a sugestão de uma história pessoal na qual ele discerne a ligação entre a culpabilidade e a redenção. Perante esta dimensão surrealista da história, o homem cristão encara e lida com esta última como um objecto de fé uma vez que, constantemente, procura ouvir a esperança que fala no pântano do absurdo, transformando a ambiguidade, a incerteza, manifestes na história,

nuclear (calamidade ocorrida na sequência das duas guerras mundiais, do nazismo e do estalinismo), a experiência da «*kbôra*-nuclear» designa a impossibilidade do luto e do testemunho, a impossibilidade de transformar uma experiência vivida, sofrida como prova pessoal e local no domínio do colectivo, estruturante do social, que, através da rememoração, se apresenta como uma memória do futuro. Mais ainda: a «*kbôra*-nuclear» é o fim do historicismo, o fim da escrita sobre a nossa própria história como narrativa fundadora para as gerações futuras.

Se a «*kbôra*-nuclear» assinala o espaçamento mais radical, remissivo à ausência de um lugar, ela é, sem dúvida, o «acontecimento» por excelência, não só porque adviria singularmente, irrepetivelmente, imprevisivelmente, mas sobretudo porque o seu acontecer, assim como as suas consequências, nunca poderão sequer ser antecipadas, previstas, programadas por qualquer imaginação humana, imaginação finita, sendo portanto da ordem do impossível. Enquanto o acontecimento absoluto, a «*kbôra*-nuclear» participa e supera a «incineração» na extinção da testemunha (do sobrevivente e do herdeiro) e do testemunho e, portanto, da aniquilação absoluta da possibilidade da rememoração do acontecimento extraordinário.

Interessa, todavia, salientar o paradoxo que reveste o termo «*kbôra*»: se a partir da afinidade existente entre a «*kbôra*» e o átomo, Derrida cria o vocábulo «*kbôra*-nuclear», reenviando à disseminação radical da realidade, a «*kbôra*» aparece também, no pensamento do autor, como a condição de possibilidade de toda a reconstrução implícita na noção de desconstrução. A desconstrução implica sempre uma reconstrução, uma hospitalidade radical ou incondicional, hospitalidade que sempre se faz intuir como futura, como afirmação de algo que está ainda «por-vir». Ora, ironicamente, a possibilidade ontológica da «*kbôra*-nuclear» aparece indissociável da lógica da «*kbôra*» engendrada pela cultura que, por sua vez, possibilita o exercício da desconstrução, assim como a regeneração das sociedades e culturas humanas.

Hannah Arendt veria no acontecimento da «*kbôra*-nuclear» o resultado paradoxal do desejo do homem de fugir e de transcender a condição meramente humana (a soma das actividades e das capacidades humanas), precisamente, criando condições para a ausência

em sentido. Daí a necessidade de corrigir as várias leituras que se possam fazer da história, multiplicando assim as versões. Mesmo tendo como horizonte a criação de sentido, é todavia preciso sempre guardar um sentimento de descontinuidade perante os acontecimentos, sentimento próprio da pluralidade de vocações históricas, civilizacionais e pessoais, para não cairmos assim numa atitude maniqueísta que gera injustiça, maldade e estupidez. A fé, num sentido escondido da história, é a coragem de acreditar numa significação profunda da história mais trágica acolhendo um sentimento ambíguo de simultânea confiança e abandono na luta que abraçamos, luta que vai de par com rejeição da mentalidade sistemática e fundamentalista que obstrua o sentido da abertura. Cf. Ibidem. pp. 107-112

de condições tais como a de um pedaço de «Terra», necessária à existência humana. Para além do fantasma do desastre nuclear, evidenciado por Jacques Derrida, Jean-Pierre Dupuy tem trazido para a cena intelectual debates sobre as nefastas consequências de diversas catástrofes, susceptíveis de desencadear uma realidade apocalíptica num futuro relativamente próximo, catástrofes que, como escreve Jürgen Habermas, inscrevem, no espírito do tempo e nas consciências esgotadas e destituídas de energias utópicas, uma certa «intransparência», à medida que se antecipa um panorama assustador, ameaçador dos interesses vitais, ao ponto de negarem o futuro.¹³³⁴

Se o acontecimento da «*kbôra*-nuclear» ultrapassa qualquer figura de «incineração», ela escapa sobretudo à própria noção de guerra, «guerra-nuclear» por exemplo, se entendermos que a guerra constitui um instrumento e a continuação da política por outros meios, como também esta é a continuação da guerra por outros meios¹³³⁵. Isto porque a «*kbôra*-nuclear» sugere a subtracção da consciência ético-política, consciência fundada numa ordem de reciprocidade, subtracção consequente da irreversibilidade de todo o sentimento violento, vingativo. A «*kbôra*-nuclear» aparece, assim, intolerável à ideia de que o inimigo de hoje poderá ser o aliado de amanhã e, portanto, à qualquer negociação, transacção¹³³⁶ ou reconciliação política e sobretudo, ao perdão. O momento da «guerra real», enquanto prolongação da esfera política, inscreve-se num movimento de reversibilidade, movimento que desaparece quando se dá a passagem do reconhecimento do adversário para à destruição do adversário, não mais declarado como inimigo à combater mas antes como obstáculo à erradicar definitivamente, passagem que conduz a perdição de todos.¹³³⁷ Este estado irreversível para o qual oscila a guerra real, Arendt qualifica-o de «guerra total» e Clausewitz de «guerra absoluta», estado resultante da ascensão da violência ao extremo, estado provocado pelo sentimento de hostilidade, pela paixão guerreira, estimulada pela indiferenciação entre os inimigos própria do conflito mimético, apontando assim para uma violência com tendência à absolutização¹³³⁸. A violência mais radical, extrema, absoluta, seria o ponto culminante do desaparecimento de um sentido partilhado, da abstracção da real humana e social, o apagamento de um horizonte e de um mundo comum e, portanto,

¹³³⁴ Cf. HABERMAS, Jürgen – *Diagnóstico do Tempo...* op.cit. pp. 12-28

¹³³⁵ Se a política e a guerra só variam pelos meios utilizados, convém salientar que enquanto a primeira constitui uma forma de conflito pacífico, a segunda não é mais do que uma violência organizada na qual, no final, são contabilizados as vítimas, soldados e civis. Cf. WALZER, Michael – *op.cit.*, p. 7

¹³³⁶ Cf. KILANI, Mondher – *Guerre et Sacrifice. La Violence Extrême*. Paris: PUF, Ethnologies Controverses, 2006, pp. 116-117

¹³³⁷ Cf. Ibidem. p. 123

¹³³⁸ Cf. GIRARD, René – *Achever Clausewitz...* op.cit. pp. 32-38

da incapacidade de estabelecer relação com outrem e de «pensar politicamente»,¹³³⁹ consumando-se na «perda do mundo».

Nunca antes acontecida, o acontecimento da «*khôra*-nuclear» não possui um referente real (presente ou passado) mas apenas referentes significados que são como estilhaços da sua possibilidade ontológicos: «Auschwitz», as pulverizações de «Hiroshima» e de «Nagasaki»¹³⁴⁰, antecidas pelo ensaio atómico «*Trinity*» ocorrido em Alamogordo (Novo México) cujo lugar atingido foi apelidado de «*Ground Zero*» por Robert Oppenheimer e, por fim, «Chernobil».¹³⁴¹ Destes acontecimentos estudados por Jean-Pierre Dupuy, «Chernobyl» supera todos os genocídios, inclusive o do nazismo.¹³⁴² De «Chernobyl» ou, mais exactamente, da imensa zona contaminada que se estende desde a Ucrânia até a Bielorrússia, emana a banalidade e invisibilidade do mal; esta manifesta-se, num primeiro momento, na invisibilidade física, isto é, na ausência, no «nada absoluto», para além da «incineração», que paira nas aldeias e nas cidades arrasadas e despovoadas e, num segundo momento, na invisibilidade estatística da avaliação oficial por parte das entidades competentes dos danos causados pelo acontecimento trágico, avaliação que consiste em subestimar, minimizar até ao não reconhecimento da probabilidade de que a radioactividade é a causa das numerosas vítimas que tem surgido atingidas por leucemias e outros cancros.¹³⁴³ À esta atitude eticamente incriminadora de não reconhecimento, quer

¹³³⁹ Cf. Ibidem. p. 74; Cf. Ibidem. p. 119

¹³⁴⁰ Cf. DERRIDA, Jacques – “No apocalypse, not now. à toute vitesse, sept missives, sept missiles”. In: *Psyché, Invention de l'Autre*. In: *Psyché, Invention de l'Autre*. op.cit. p. 369

¹³⁴¹ A expressão «*Ground Zero*» irá inspirar o imaginário dos norte-americanos diante do local onde caíram as torres gémeas do *World Trade Center* aquando do atentado terrorista contra os Estados Unidos de 2001. Cf. DUPUY, Jean-Pierre – *La Marque du Sacré*. op.cit. p. 230; Cf. DUPUY, Jean-Pierre – *Petite Métaphysique des Tsunamis*. op.cit. p. 35

¹³⁴² Cf. DUPUY, Jean-Pierre – *Retour de Tchernobyl. Journal d'un homme en colère*. Paris: Éditions du Seuil, 2006, p. 42

¹³⁴³ Cf. DUPUY, Jean-Pierre – *La Marque du Sacré*. op.cit. p. 53; No que diz respeito às obrigações intergeracionais, Richard e Vale Routley desenvolvem a analogia da «viagem de autocarro intergeracional». Esta analogia é inspirada pela ideia de que “deveríamos tratar as condições das gerações futuras da mesma forma que deveríamos considerar as condições dos seres vivos”. Os autores pedem para imaginarmos “um autocarro numa viagem muito longa, com muitos passageiros e mercadorias. Na sua longa viagem, o autocarro pára em vários pontos e os passageiros e o motorista mudam um enorme número de vezes. Num determinado ponto, alguém coloca uma embalagem no autocarro, tendo como destino o fim da embalagem. Esta embalagem contém um gás altamente tóxico e explosivo... armazenado num recipiente muito pequeno, que, tal como o remetente muito bem sabe, não contém, provavelmente, gás suficiente para todo o caminho para o qual é enviado e, certamente não o será se o autocarro se deparar com algum problema, por exemplo se houver uma avaria e o interior do mesmo ficar muito quente, se o autocarro sofrer uma forte colisão... ou se algum passageiro interferir deliberada ou inadvertidamente, com a mercadoria ou, então, se tentar roubar alguma da carga, como também acontece frequentemente. Suponhamos que todas estas coisas aconteceram numa das anteriores viagens do autocarro. Se o recipiente, o desastre, resultante seria, provavelmente, o de matar pelo menos algumas pessoas e animais do autocarro, ao passo que os outros poderiam ficar aleijados ou contrair doenças”. Segundo os autores, “os riscos envolvidos no depósito a longo prazo do lixo nuclear assemelham-se bastante a esta analogia da viagem de autocarro, em termos de dilemas morais e das desculpas utilizadas para se justificar o despejo de lixo nuclear e de materiais contaminados associados. Estima-se que o período de tempo para o armazenamento da quantidade maciça de lixo produzido tenha um excesso de mil

por ignorância (incompetência), quer por «miopia» (falta de imaginação e de capacidade de antecipação), quer por má-fé (auto engano ou intenção de dissimulação ou de ocultação), Jean-Pierre Dupuy e René Girard chamam-na de «*méconnaissance*». «Chernobyl» seria o referente significado mais próximo do que podemos imaginar quando pensamos na «*khôra*-nuclear».

Todos estes referentes significados como «Auschwitz», «Chernobyl» e o «11 Setembro», deixam, nas memórias dos sobreviventes, um terror sagrado («*awe*»), um terror que exprime um sentimento contraditório, simultaneamente de veneração e de medo, diante do «espaço sagrado», do (não-)lugar, no qual a única coisa que parece ter ficado é o fantasma, o vestígio indelével da passagem da violência extrema, uma violência aperfeiçoada pela técnica que se faz sentir como transcendência.¹³⁴⁴ Quando o mal moral ultrapassa todos os limites imagináveis, esmagando assim as categorias morais que orientam os julgamentos quotidianos, a tendência é falar deste mal em termos que evocam um atentado à ordem «natural» do mundo, confundido assim a catástrofe natural com o mal moral; acabamos por esquecermos que aquilo que distingue a catástrofe natural do mal moral é a presença de intenção e de racionalidade, tendendo, assim, à justificar o mal encarando a catástrofe natural como castigo do mal moral.¹³⁴⁵ Mais grave do que demonizar a natureza, atribuindo-lhe uma intenção de prejudicar a humanidade, é a tentação de

anos, período que aumenta no caso do plutónio. O armazenamento seguro deste lixo exige a manutenção humana constante e tem de ter em conta a possibilidade de alterações climáticas e geológicas a longo prazo e possíveis distúrbios. [...]. Os autores defendem que todo este lixo equivale a um milhar de Hiroshima produzidas todos os anos em cada central nuclear, para apenas trinta anos de energias. Além disso, as potenciais consequências catastróficas de uma fuga relativamente pequenas são enormes. [...]. O lixo nuclear continuará a apresentar um fardo em termos do seu armazenamento cuidadoso. Também iniciamos como consequência das orientações energéticas actuais, uma forma de desenvolvimento global futura em fontes de energia renovável seja ainda mais difícil do que actualmente. Routley e Routley concluem com o reconhecimento de que as «bombas-relógios com rastilhos longos», tais como o lixo nuclear e os produtos tóxicos químicos, são moralmente inaceitáveis somente em termos dos seus efeitos no futuro”. Porque é difícil substanciar “uma fronteira moral entre gerações actuais e futuras de seres humanos”, “sempre que as gerações actuais tomam decisões e empreendem actividades com consequências benéficas a curto prazo, mas que, a longo prazo, podem prejudicar e sobrecarregar gravemente as pessoas, estão a discriminar as gerações futuras”. [...]. “David Callahan (...) fornece quatro linhas de orientação úteis sobre o facto de se evitarem riscos futuros, as quais expressam um maior respeito pelas gerações futuras (...): 1) As gerações actuais não devem agir de forma que colocam em risco a existência de gerações futuras; 2) As gerações actuais não devem agir de forma que colocam em risco a capacidade de as gerações futuras viverem com dignidade; 3) As gerações actuais em defesa dos próprios interesses, podem ter de agir de forma que colocam em risco as gerações futuras, mas devem fazê-lo de forma a minimizarem este risco; 4) Ao tentarem determinar se as actividades actuais colocam, de facto, em risco a existência ou a dignidade das gerações futuras, as gerações actuais devem agir de forma responsável e sensível, como se cada acção com consequências incertas pudesse prejudicar os filhos de determinado indivíduo. Em cada linha de orientação, parte-se do princípio que os seres humanos vivos devem agir de forma comedida, para o caso de prejudicarem seres humanos que ainda não nasceram”. SMITH, Mark J., – *Manual de Ecologismo. Rumo à cidadania ecológica*. Trad. L. Teopista. Lisboa: Instituto Piaget, Perspectivas Ecológicas, 2001, pp. 46-50

¹³⁴⁴ Cf. DUPUY, Jean-Pierre – *La Marque du Sacré*. op.cit. p. 62; Cf. DUPUY, Jean-Pierre – *Retour de Tchernobyl, Journal d'un homme en colère*. op.cit. pp. 46-47; Cf. DUPUY, Jean-Pierre – *Avions-nous oublié le mal ? Penser le politique après le 11 septembre*. Paris: Bayard, 2002, p. 59

¹³⁴⁵ Cf. DUPUY, Jean-Pierre – *Petite Métaphysique des Tsunamis*. op.cit. pp. 27-28

sacralizar determinados acontecimentos catastróficos ao ponto de não querer reconhecer que destruições da magnitude de uma catástrofe natural possam ser causado por homens, tratando assim esses mesmos acontecimentos humanos destrutivos sem ressentimentos, como se não houvesse culpados¹³⁴⁶ e arriscando-se, assim, a facilitar a desresponsabilização e o branqueamento inevitável do acontecimento nas memórias e na história. Tal confusão entre o mal moral e o mal sistémico, mal simultaneamente transcendente e imanente aos homens e, portanto, responsabilizador e desresponsabilizador, encontra a sua origem na «miopia» dos agentes.¹³⁴⁷

Catastrofismo Esclarecido, Tempo do Projecto e Testemunho

Na parábola contada por Gunther Anders, Noé, profeta da desgraça, anuncia a catástrofe, precisamente, para que esta não aconteça. Jean-Pierre Dupuy detecta o paradoxo que acompanha todo o profeta da desgraça: se a comunidade der ouvido ao profeta, actuando de forma a desviar a catástrofe que se apresenta como fatal, o profeta deixa de ser profeta se a catástrofe não acontecer; o paradoxo desfaz-se se considerarmos que a catástrofe que não acontece apenas é adiada, podendo a profecia se cumprir a qualquer descuido da comunidade.

Em vez de se inspirar na máxima girardiana de ordem ética «imita Jesus Cristo», como o faz Jean Michel Oughourlian em resposta a questão levantada sobre a (im-)possibilidade do desvio da violência apocalíptica, o catastrofismo esclarecido reenvia-nos para uma outra máxima, também ela girardiana, mas de ordem mais metafísica: «Satanás expulsa Satanás». René Girard extrai esta máxima mediante a divinização da vítima sacrificial por parte da comunidade, vítima anteriormente amaldiçoada e perseguida; se a violência intestina arrasa a comunidade, é também através dessa mesma violência que a comunidade restabelece a paz. Com o profeta, este esquema inverte-se: a visão da desgraça à qual tem acesso o profeta é a via pela qual o mal sai deste mundo sem nunca ter entrado.

Ambas as máximas reforçam a tese defendida neste trabalho: o testemunho (absoluto) é a matriz da cultura ocidental, acessível à consciência humana graças à aplicação da lógica do espelho invertido relativamente aos textos de perseguição, principalmente, aos

¹³⁴⁶ Aquando da participação no IV Congresso Internacional contra as bombas atómicas e as bombas a hidrogénio, ocorrido em Hiroshima e Nagasaki em 1958, Anders fica estupefacto pelo modo como os sobreviventes se referiam ao desastre: *La constante qu'ils mettent à ne pas parler des coupables, à taire que l'événement a été causé par des hommes; à ne pas nourrir le moindre ressentiment, bien qu'ils aient été les victimes du plus grand des crimes – c'en est trop pour moi, cela passé l'entendement*. Cf. Ibidem. p. 90

¹³⁴⁷ Cf. DUPUY, Jean-Pierre – *La Marque du Sacré*. op.cit. p. 37

mitos fundadores; porque o testemunho é a matriz da cultura ocidental, o jornalismo testemunhal aparece como o protótipo da sociedade da informação/comunicação; sendo assim, o testemunho aparece assim como princípio desconstrutor da cultura e, consequentemente, da sociedade da informação.

A ideia de que ao catastrofismo esclarecido convém melhor a lógica do princípio giradiano, «Satanás expulsa Satanás», justifica-se se considerarmos que a passagem da realidade apocalíptica para a realidade sem sombra de catástrofe tem como principal alavanca a certeza retroactiva de uma visão do mundo e da humanidade demasiada orgulhosa para não aceitar o facto de que está a condenar-se, por meio de um suicídio colectivo, à catástrofe absoluta. Mais exactamente: trata-se de acreditar na malignidade da humanidade sem nunca abandonar o objectivo principal, o actuar no sentido de assegurar a sobrevivência da humanidade de preferência de modo pacífico. A astúcia do catastrofismo esclarecido de Jean-Pierre Dupuy está na lucidez girardiana de que «Satanás», o príncipe deste mundo naturalmente disseminante, não tem como se sustentar a si próprio, expondo, desde de sempre, o seu «reinado» à ruína, à desconstrução, preparada pela «revelação» do que se apresenta como o «fundamental» que alimenta o discurso testemunhal.

O catastrofismo esclarecido, para além de integrar a lógica da auto-expulsão de Satanás, isto é, da expulsão do mal em excesso, superando assim mecanismos sacrificiais, contém também a lógica do testemunho. O sintoma fundamental da situação testemunhal que identificamos na atitude do catastrofismo esclarecido é o sentimento de culpabilidade colectiva diante da catástrofe porvir, culpabilidade colectiva traduzível pela expressão de Dostoievski, citada por Emmanuel Lévinas, «somos todos culpados de tudo, diante de todos, e eu mais do que qualquer outro». A culpabilidade, acompanhada do medo, do terror sagrado que suscita o aniquilamento absoluto, metaforizado na expressão «*kbôra-nuclear*», não é mais, diria Paul Ricœur, do que a interiorização e a personalização da consciência do pecado.¹³⁴⁸ A profecia da desgraça provoca, na consciência esclarecida, a consciência do pecado cujo símbolo fundamental é ruptura de uma ligação, perda de raízes, de um solo ontológico, a via curva, tortuosa, o desvio em relação à via normal por parte do errante («*égarement*»), mas também, a rebelião própria da infidelidade, da má intenção em relação à vontade de Deus, do orgulho e da arrogância humana, consciência essa que abre à

¹³⁴⁸ Cf. RICOEUR, Paul – “Chapitre II. Le Pêché (Première Partie. Les Symboles Primaires: Souillure, Pêché, Culpabilité).” In: *Philosophie de la Volonté*. 2.... op.cit. p. 269

redenção cujo símbolo é o regresso.¹³⁴⁹ O sentido concreto e completo do pecado só aparece por retrospectão à luz do conceito de perdão.¹³⁵⁰

É precisamente o estalar, ou as desconstruções, das ilusões e da passividade apática da opinião pública, oriundas das auto-transcendências, que Jean-Pierre Dupuy tentou operar com a sua proposta, o «catastrofismo racional» ou «catastrofismo esclarecido», uma atitude filosófica que constitui uma revolução metafísica na nossa relação com o tempo.¹³⁵¹ Entendemos por «catastrofismo esclarecido», a astúcia, sustentada por uma metafísica do tempo do projecto, que consiste em simular os profetas da desgraça, imaginando a nossa própria morte ainda não sucedida assim como o luto dos mortos futuros, tendo sempre em mente que somos simultaneamente os carrascos e as vítimas de uma catástrofe apocalíptica que devemos conceber como, por um lado, provável, necessária, inevitável, transcendente, exterior à nós, sobrenatural, parcialmente fora do alcance da nossa responsabilidade – como uma entidade em suspenso que, embora sem malignidade, pode revelar-se altamente perigosa se a desafiarmos – e, por outro lado, como contingente e improvável, de modo a agir diferindo a tragédia, invertendo o tempo de forma a que o futuro, antecipado pela profecia, não enlace (como se de um laço se tratasse) o presente, para assim transformar o futuro num eterno presente. A esperança está em que, antes que a catástrofe se produza – catástrofe possível em acção no presente e futuro e, por isso, necessária, tornando impossível a «não-catástrofe» –, ela pode não se produzir. Trata-se de uma atitude filosófica cuja finalidade é proteger-nos de nós próprios, atitude que se baseia na projecção da humanidade na «pós-catástrofe» para ver, retrospectivamente, neste acontecimento, um acontecimento simultaneamente necessário e improvável.¹³⁵² Isto significa que a acção política deve fixar-se sobre a catástrofe iminente, trabalhando não mais com o objectivo de o tornar impossível, mas sim de a adiar, de a atrasar, a diferir, a repelir, acreditando que a humanidade penetrou na era da prorrogação antes do acontecimento incontornável da auto-destruição da humanidade profetizado¹³⁵³. Mais concretamente: se tomarmos a catástrofe planetária e humanitária como um ponto fixo projectado, antecipado e inevitável no futuro, e neste sentido um futuro tomado como contrafactualmente independente das

¹³⁴⁹ Cf. Ibidem. pp. 277-280

¹³⁵⁰ Cf. Ibidem. p. 284

¹³⁵¹ Cf. Ibidem. p. 39; O catastrofismo esclarecido pode ser considerado como uma tentativa de fundar o princípio de responsabilidade e ético do futuro de Hans Jonas com os instrumentos da filosofia analítica. Cf. DUPUY, Jean-Pierre – *Petite Métaphysique des Tsunamis*. op.cit. p. 23; Cf. Ibidem. p. 100; Cf. DUPUY, Jean-Pierre – *Pour un Catastrophisme Éclairé*. op.cit. p. 80

¹³⁵² Cf. DUPUY, Jean-Pierre – *Petite Métaphysique des Tsunamis*. op.cit. pp. 16-106; Cf. DUPUY, Jean-Pierre – *La Marque du Sacré*. op.cit. p. 63; Cf. DUPUY, Jean-Pierre – *Pour un Catastrophisme Éclairé*. op.cit. pp. 86-87

¹³⁵³ Cf. DUPUY, Jean-Pierre – *La Marque du Sacré*. op.cit. p. 62

acções presente e passadas, a certeza, a crença ou a convicção do acontecimento trágico e, sobretudo, indesejável, terá incidência sobre o presente – passado no ponto de vista do futuro –, presente ou passado, que se revelará contrafactualmente dependente do futuro, no qual poderá surgir o desejo impaciente de uma humanidade não violenta.¹³⁵⁴

O catastrofismo esclarecido revela-se mais eficiente do que o «princípio de precaução» uma vez que este último, trabalhando num tempo concebido historicamente, apenas age baseando-se no conhecimento objectivo do impacto de uma acção ou técnica sobre a realidade no futuro, conhecimento cuja certeza das consequências revela-se, por vezes, impossível.¹³⁵⁵ Como escreve Maurice Merleau-Ponty, esperar que as coisas se encaminham para decidir, é decidir deixar que elas sejam do modo que pretendem ser.¹³⁵⁶

O reconhecimento da catástrofe para a qual nos dirigimos, assim como do mal sistémico que assombra a humanidade, constitui a sorte não só para a concepção do «catastrofismo esclarecido» mas sobretudo para a salvação da humanidade.¹³⁵⁷ Não basta saber da gravidade da ameaça, é preciso ainda acreditar neste saber,¹³⁵⁸ confiar nas autoridades que o divulgam, lutando não só contra o não reconhecimento por comodidade mas sobretudo contra todas as resistências da nossa imaginação a conceber as consequências da concretização da ameaça. Para tal, é preciso despertar, cultivar nas pessoas o aspecto emocional da visão do futuro moralmente exigido: o saber factual da futurologia deve despertar em nós o sentimento adequado para incitar à acção livre, sentimentos como o medo e a piedade perante o prejuízo cometido às gerações futuras que conduz ao imperativo da sobrevivência pura e simplesmente,¹³⁵⁹ imperativo que, em última análise, pode ser desprovido de responsabilidade. Nesta óptica, o sentimento adequado à visão do futuro resultaria da antecipação da retroactividade do julgamento, e do saber, que estaria no fundamento e na justificação da postura catastrofista.¹³⁶⁰ O medo da antecipação de consequências desastrosas de uma acção que julgaremos imoral provoca um acréscimo da força ontológica da catástrofe na inscrição no futuro, inscrição que se realizaria num «futuro anterior», num tempo no qual um espírito presente conservaria a memória da sua projecção num «pós-apocalíptico» e actuaria, com responsabilidade, em função do não acontecimento deste, isto é, a partir de uma perspectiva da qual se poderá dizer que a

¹³⁵⁴ Cf. DUPUY, Jean-Pierre – *Pour un Catastrophisme Éclairé*. op.cit. pp. 175-216

¹³⁵⁵ Cf. Ibidem. p. 40; Cf. KILANI, Mondher – *op.cit.*, p. 30

¹³⁵⁶ Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice – *Les Aventures de la Dialectique*. Paris: Éditions Gallimard Folio/Essai, 1955, p. 19

¹³⁵⁷ Cf. DUPUY, Jean-Pierre – pp. 102-103

¹³⁵⁸ Cf. DUPUY, Jean-Pierre – *Petite Métaphysique des Tsunamis*. op.cit. pp. 21-22

¹³⁵⁹ Cf. Ibidem. p. 106; Cf. JONAS, Hans – *Pour une éthique du futur*. Saint-Germain: Éditions Rivages & Payot, Rivage/Poche/Petite Bibliothèque, 1998, pp. 101-102

¹³⁶⁰ Cf. DUPUY, Jean-Pierre – *Pour un Catastrophisme Éclairé*. op.cit. pp. 127-131

catástrofe «terá acontecido» («*aura eu lieu*») – «*laisse-moi t'aider à construire l'arche, pour que cela devienne faux*».¹³⁶¹ À semelhança do Noé de Anders, a humanidade esclarecida deve ser capaz, ou de se fazer ouvir quanto à existência do mal sistémico oriundo das auto-transcendências interpelando à responsabilidade de cada habitante do planeta ou, perante a surdez desta última, contornar o mal sistémico usando à seu favor a curiosidade, a malignidade e a superstição, isto é, o lado mais «satânico» dos habitantes do planeta e, portanto, de si mesmo, de modo a desviar-se da rota apocalíptica.¹³⁶² O catastrofismo esclarecido, concebido num tempo outro do que o tempo da história, o «tempo do projecto» em que o futuro projectado actua sobre o presente e o passado, esboça uma metafísica «anti-sacrificial» na medida em que actua de modo a que a violência oriunda das nossas acções, das nossas opções menos adequadas, quer por ignorância ou falta de responsabilidade, regressa à «casa», voltando-se assim contra a humanidade e contra as gerações futuras. Jean-Pierre Dupuy acrescenta que se o catastrofismo esclarecido é orientado pelo futuro este é, certamente, um «futuro perfeito» («*futur antérieur*»; «*futur perfect*»); a particularidade deste futuro é de reflectir uma propriedade negativa do futuro que, embora inderterminado, transmite uma a fixidez daquilo que é determinado.¹³⁶³

Para Mark Anspach, o «tempo do projecto», tempo próprio do catastrofismo esclarecido proposto por Jean-Pierre Dupuy, permite a passagem da violência à paz, da

¹³⁶¹ Jean-Pierre Dupuy reenvia-nos ao paradoxo do juiz assassino: este neutraliza (assassina) os criminosos destinados a cometerem crimes mas a neutralização em questão faz com que o crime não seja cometido. Este paradoxo existe no texto *Zadig* de Voltaire e na novela intitulada *Minority Report* do escritor de ficção científico Philip K. Dick, novela adaptado no cinema pelo realizador Steven Spielberg. Cf. DUPUY, Jean-Pierre – *Petite Métaphysique des Tsunamis*. op.cit. p. 17

¹³⁶² Ibidem. p. 103. Julgo interessante contrapor que a parábola de Noé inventada por Anders, e retomada por Dupuy na sua concepção do catastrofismo esclarecido, com a lógica patente no Prólogo e na conclusão do *Livro de Jó*, passagens que, embora não sejam directamente explorada por René Girard no seu texto *La Route Antiqué des Hommes Pervers*, são alusivas ao princípio «Satanás expulsa Satanás». No referido Prólogo, Deus faz prova de artimanha para com Satanás que vem alertá-lo da fragilidade da fé de Jó, o mais fiel servidor de Deus. Neste episódio, Satanás veste a pele do profeta da desgraça quanto à relação que Deus mantém com Jó. Contudo, certo que Jó se manterá fiel à Si, ou que a Si voltará, Deus entra no jogo de Satanás, aceitando o seu desafio e autorizando este último a desgraçar a vida de Jó. O desfecho da história mostra que, apesar de muitas dúvidas sobre a autoridade de Deus suscitadas pelo sofrimento infligido, Jó nunca duvida da sua própria honestidade para com Deus e, por isso, retorna a Deus, fazendo com que Satanás perca a sua aposta. Ora o que está aqui evidenciado é a «responsabilidade autêntica» nas relações humanas, isto é, a acção responsável para com, responsabilidade orientada para um olhar autêntico dirigido a outrem, autêntico relativamente a situação, ao contexto, de cada pessoa: responsabilidade autêntica de Deus para com Satanás porque este último poderia ter razão, isto é, o pior dos desfecho anunciado por Satanás poderia ser possível sobretudo conhecendo a condição humana, mesmo se Deus soubesse antecipadamente do desfecho feliz, e responsabilidade autêntica de Jó para consigo mesmo e para com Deus uma vez que Jó nunca acreditou que tivesse sido infiel para com Deus tendo sempre cumprido a Lei. Esta leitura sugere que a «responsabilidade autêntica» é o que garante o advir da melhor das possibilidades ontológicas na panóplia de mundos possíveis. O tema da responsabilidade e da autenticidade remete-nos para a Obra de Emmanuel Lévinas e de Martin Heidegger, o mestre de Lévinas e dos três filósofos, Anders, Arendt e Jonas, a partir dos quais Dupuy concebe o «catastrofismo esclarecido», ou o «tempo do projecto», autores todos eles importantes para a concepção do «testemunho».

¹³⁶³ Cf. DUPUY, Jean-Pierre – *La Marque du Sacré*. op.cit. p. 266

vingança ao dom¹³⁶⁴. Isto porque a passagem do desejo de vingança ao dom, desejo de vingança que sustenta a paixão guerreira, implica não só a desaceleração da reciprocidade negativa entre pessoas ou nações, mas sobretudo uma inversão da orientação temporal: se no contexto da vingança, as pessoas respondem às acções passadas de outras pessoas, dando o mal que receberam, voltando-se assim constantemente para trás, no âmbito do dom, o dom antecipa a reciprocidade negativa para abrir ao futuro. O dom antecipa a reciprocidade negativa precisamente dando a aquele que, por sua vez, em resposta ao dom atribuído, irá dar, gerando uma reciprocidade positiva¹³⁶⁵. Acrescentamos ainda a reorientação temporal, ou inversão da orientação temporal, própria do tempo do projecto, não se faz sem a conversão do olhar sobre o mundo, sem a consciência testemunhal: a conversão provocada pelo sentimento de culpabilidade positiva; isto é, pelo medo face à culpabilidade que reconhecemos como colectiva perante a nossa falta para com a humanidade e a consequente iminência da catástrofe apocalíptica; culpabilidade positiva que abre a consciência ao acolhimento e à interpretação dos sinais do mundo que alertam para a catástrofe iminente, colocando-nos no caminho do seu diferir.

Se por um lado, colocando-se na senda de René Girard e de Jean-Pierre Dupuy, Jacques Derrida admite, como possibilidade ontológica, o acontecimento da «*khôra*-nuclear», a subversão da ordem mais radical até ao (a)niilismo, por outro lado, Derrida apresenta uma postura muito parecida com a de Paul Ricoeur e com a sua ideia de que para, profetizar o catastrofismo como futuro próximo da história, seria preciso, não só estar fora do jogo da história, mas sobretudo que esse mesmo jogo apareça terminado, fechado, resolvido aos olhos de espectadores externos e, portanto, estranhos à esta história.¹³⁶⁶ A vocação do homem de boa fé, vocação essencialmente cristã, em delinear um sentido revestido de esperança na história, história que se revela ambígua e descontínua até ao absurdo, obedece a uma lógica parasitária de todo o sistema, organismo ou edificação tendencialmente fundamentalista, lógica que Derrida denomina de «*khôra*», que por sua vez, se revela como a condição de possibilidade da abertura e do advir de todo o sentido outro, radicalmente novo, que carrega o testemunho mais mortificado e martirizado. Esta última posição não é de todo estranha ao «catastrofismo esclarecido» proposto por Dupuy. O acontecimento do «catastrofismo esclarecido» rege-se pela lógica testemunhal, acontecimento que advém após a desconstrução, ou como pós-desconstrução: o mundo

¹³⁶⁴ Cf. DUPUY, Jean-Pierre – *Petite Métaphysique des Tsunamis*. op.cit. p. 167

¹³⁶⁵ Cf. ANSPACH, Mark R. – “Du Temps de la Guerre au Temps de la Paix”. In: DUPUY, Jean-Pierre – *Jean-Pierre Dupuy. Dans l’Œil du Cyclone. Colloque de Cerisy*. Paris: Carnets Nord, 2008, pp. 166-167

¹³⁶⁶ Cf. RICOEUR, Paul – “Vérité dans la connaissance de l’histoire”. In: *Histoire et Vérité*. op.cit. p. 109

pacífico, proporcionado pelo catastrofismo esclarecido,¹³⁶⁷ advém com a esperança¹³⁶⁸ do homem de reflexão e de responsabilidade extrema que, recebendo, aceitando, encarando todos os possíveis e (in-)imagináveis desfechos da história, nomeadamente a ruína dos sistemas, nada pode fazer a não ser responder ao apelo diante do qual não pode fugir, defrontando-se assim, corajosamente, contra o medo, o terror sagrado e sacrificial que suscitam as profecias paralisantes da desgraça para a quais seguem os sistemas auto-

¹³⁶⁷ Distanciando-nos de Anspach, considerando a pouca performatividade, ou operatividade, da concepção de um «pacifismo esclarecido» segundo o qual o objectivo seria de fazer ver a paz, de a projectar como um ponto fixo futuro dotado de uma realidade suficientemente forte para que possa ter efeito no comportamento presente das pessoas. O pacifismo esclarecido deve apostar na boa auto-transcendência do tempo do projecto. Cf. ANSPACH, Mark R. – “Du Temps de la Guerre au Temps de la Paix”. In: DUPUY, Jean-Pierre – *op.cit.*, p. 172. Acreditamos que a performatividade do «catastrofismo esclarecido» esteja no medo diante do terror sagrado. O «medo sagrado» torna-se performativo porque, em vez de gerar pânico, gera esperança, esperança que se manifesta no próprio movimento de percepção de sinais auto-transcendentes, inscritos na realidade, de modo a adiar a catástrofe. Não divergindo muito de Paul Ricoeur, Girard afirma que a esperança só é possível quando ousamos pensar os perigos da história. Cf. GIRARD, René – *Achever Clausewitz...* *op.cit.* p. 16. Contrariamente ao que habitualmente podemos pensar, escreve Dupuy, o medo sentido pelos norte-americanos aquando do ataque terrorista que destruiu as torres gémeas do *World Trade Center*, teve um efeito positivo na resposta das multidões que, em vez de demonstrarem cobardia colectiva, fizeram prova de coragem extraordinária e de dedicação. Esta pode explicar-se pelo carácter sagrado do acontecimento trágico. Embora a escola americana concorde que o fenómeno do pânico se traduza na des-socialização, na desintegração das normas sociais e na destruição dos laços primários mais fortes, quando tomado pelo pânico, o indivíduo não regressa ao estado de animal deixando-se dominar pelos seus instintos primitivos, mas sim conserva uma certa lucidez, nomeadamente a capacidade de avaliar a situação e, de acordo com esta, tomar uma decisão. Neste sentido, não podemos falar de irracionalidade mas antes de «não-razionalidade», uma racionalidade limitada ou situada. Ora o que provoca o pânico é precisamente a impotência generalizada, numa situação de desastre, que faz do outro um obstáculo, um rival, diante da ínfima possibilidade de escapar à catástrofe. No entanto, constata-se que o pânico é algo que é intrínseco ao indivíduo e ao sistema social e não algo extrínseco. Baseando-se no paradigma do «ponto fixo endógeno» (ou «comportamento próprio emergente» ou «efeito de sistema») produzido pela própria multidão, Dupuy esclarece que, aquando da situação de crise, na qual a multidão parece desamparada, sem nenhum «chefe» para a orientar, um outro representante da colectividade, transcendente aos seus membros, emerge: o próprio movimento colectivo enquanto autonomia, isto é, desligado, distanciado dos movimentos, acções e reacções individuais que compõem a colectividade. Este efeito de «a-centração do autómato-pânico», próprio do sistema, tem a particularidade de conferir à colectividade os traços geralmente atribuídos a uma divindade: exterioridade, transcendência, imprevisibilidade e inacessibilidade. Portanto, no caso de uma fuga diante do pânico da situação de perigo, os agentes não tomam mais como referência o comportamento dos seus vizinhos mas antes procuram guiarem-se pelos sinais de emergência (por exemplo, a direcção indicada a tomar no caso de uma fuga). Estes cristalizam a relação mimética universal apresentando-se como exteriores, transcendentos embora estejamos, na realidade, diante de um efeito de «auto-transcendência» do sistema, uma produção da própria multidão. Cf. DUPUY, Jean-Pierre Dupuy – *La Panique*. *op.cit.* pp. 27-77. Cf. CATALÃO B., Helena – “Reconhecimento, Dom e Comunicação Não Violenta”. In: SUMARES, Manuel; CATALÃO, Helena B. e VALINHO, Pedro G. (Org.) – *Religiosidade: O Seu Carácter Irreprimível. Perspectivas Contemporâneas*. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia de Braga U.C.P., 2010, pp. 99-119.

¹³⁶⁸ Para sair do círculo da predição do catastrofismo, e assim abrir a temporalidade histórica à temporalidade do projecto – «intemporal» do ponto de vista da temporalidade histórica –, de modo a introduzir uma luz sobre a catástrofe a adiar – catastrofismo esclarecido – num tempo histórico, é preciso ter em mente a constante sobreposição de dois estados quânticos, de duas atitudes exclusiva uma da outra: por um lado, é preciso que o conhecimento produza uma crença suficientemente forte para considerar que o futuro já esteja a cumprir-se, mas ao mesmo tempo com a esperança de uma perturbação, com a probabilidade, mesmo que fraca, que travaria a catástrofe predita, embora a partida inevitável. A esperança da perturbação aparece como uma necessidade do tempo da história, e do regresso a ele, assumindo, com responsabilidade, o meu conhecimento sobre ele. Paradoxalmente, a esperança da perturbação, ou o advir da luz no catastrofismo, só é possível precisamente graças ao conhecimento imperfeito que temos da nossa realidade complexa e, portanto, graças a paixão e a finitude humana. Cf. ATLAN, Henri – “Le Mal et le Temps”. In: DUPUY, Jean-Pierre – *Jean-Pierre Dupuy. Dans l’Œil du Cyclone*. *op.cit.*, pp. 111-118.

transcendentes cegos,¹³⁶⁹ e sobretudo contra aquilo que, nelas, se entrevê como inexprimível, imperdoável, empurrando, rasgando a temporalidade sincrónica da realidade para que nela advenha o perdão mais radical, o perdão absoluto¹³⁷⁰ que permite a passagem para um «mundo outro», entre uma infinitude de mundos possíveis, a promessa de um paraíso na terra em vez de uma nuvem de cinzas. O advir deste outro mundo, «o verdadeiro mundo», através da redenção, apela à libertação dos homens perante as falsas transcendências, as falsas realidades, os falsos testemunhos, que mais não são do que «irrealidades». A passagem das falsas para a verdadeira transcendência implica que os homens se tornam produtores de verdades e de realidades humanas; passagem que, por sua vez, exigiria dos homens que se tornassem co-criadores de si e, deste modo, criadores de si mesmo; neste sentido, a criação de si é sempre «criação em relação com o sopro divino». Um homem capaz de se ver no projecto da Criação, de se ver a si próprio com o olhar do divino, é, precisamente, a condição de Jesus Cristo.¹³⁷¹

Ao alegar que a contemporaneidade deve prestar contas perante o destino da humanidade, Jean-Pierre Dupuy dá ênfase à questão da responsabilidade e do testemunho para com as gerações futuras: é através das gerações futuras que permanecemos «vivos», quer pela rememoração dos nossos vestígios espectrais através dos quais, quer pelo sentido que atribuem às nossas acções, obras e testemunhos ganham sentido.¹³⁷² Não podemos esquecer que somos, desde já, reféns do julgamento das gerações que hão de vir, correndo o risco de sermos rememorados como os carrascos da história. Prestar contas ao destino da humanidade equivale a prestar contas para connosco mesmo.¹³⁷³ Nesta óptica, o testemunho aparece aqui como a categoria que, simultaneamente imbuindo-se e transcendendo a esfera do político, inevitavelmente, liga o presente das comunidades ao passado e ao futuro, apelando assim à responsabilidade de cada um de nós na sobrevivência da nossa memória, da nossa herança, dos nossos «ensinamentos» para as gerações futuras. A «adopção» surge aqui como o laço de filiação por excelência: devemos adoptar as gerações futuras, torná-las «filhas» nossas de um ponto de vista moral, optando por uma

¹³⁶⁹ Aceitamos a ideia de Ricoeur segundo a qual a esperança é correlativa do aspecto mais dramático, inquietante, da história e, portanto, do medo, do pavor ou do terror, que esta pode suscitar. Cf. RICOEUR, Paul – “Vérité dans la Connaissance de l’histoire”. In: *Histoire et Vérité*. op.cit. p. 111

¹³⁷⁰ Se a promessa do engajamento do futuro constitui uma forma de nos proteger da imprevisibilidade das acções presentes, o perdão aparece como um outro meio de protecção que liberta os homens das suas acções passadas, retirando a sanção da irreversibilidade permitindo assim um novo começo. Cf. DUMOUCHEL, Paul – “La Technique et la Banalité du Mal”. *op.cit.*, p. 90. Mesmo se a natureza é indiferente, surda ao perdão, dada a imprevisibilidade das consequências das nossas acções, trata-se de tomar consciência desta realidade complexa para assim criar uma sociedade capaz de pensar nessas mesmas consequências.

¹³⁷¹ Cf. VERGELY, Bertrand – *op.cit.* pp. 88-89

¹³⁷² Cf. DUPUY, Jean-Pierre – *Petite Métaphysique des Tsunamis*. op.cit. pp. 15-16

¹³⁷³ Cf. DUPUY, Jean-Pierre – *La Marque du Sacré*. op.cit. pp. 80-81

concepção «invertida» do tempo de modo a poder satisfazer um princípio de reciprocidade entre gerações futuras e actuais.¹³⁷⁴

Segundo Hans Jonas, é voltando-nos para o futuro que podemos ver as primeiras luzes dos princípios éticos, das novas obrigações e possibilidades de preservar o homem e a sua essência, que irrompe da trovoadas que anuncia a disformidade da humanidade.¹³⁷⁵ Preocupado com os efeitos da evolução cega e desenfreada da tecnologia a nível global, precisamente a possibilidade de aniquilação física (a bomba atómica) e o declínio existencial – as manipulações causada pela automatização do trabalho, o controlo psicológico e biológico dos comportamentos, a dominação totalitária, as modificações do condicionamento genético da natureza –, Hans Jonas defende que os homens devem fazer prova de responsabilidade moral na elaboração de uma «ética do futuro», isto é, de uma ética que, embora efectuada hoje, se preocupa (*«se soucie»*) com o porvir pretendendo proteger este último, assim que os nossos descendentes, das consequências das nossas acções. Trata-se de uma «ética futurologista», uma visão do futuro ao serviço da ética, que assume a responsabilidade do devir humano desempenhando assim uma função intelectual e emocional, ao procurar instruir a razão e animar a vontade, através da investigação interdisciplinar baseada no cumprimento de duas tarefas preliminares: a maximização da informação ou do conhecimento das consequências tardias do nosso agir colectivo, para depois avaliar o perigo desta para o destino da humanidade (saber factual), e a elaboração, de acordo com este saber adquirido e do advir que este saber poderá engendrar, de um «conhecimento do Bem», um conhecimento que nos esclarece sobre a essência do homem e a concepção do bem humano, do que é conveniente ou inconveniente, do que devemos admitir e do que devemos evitar (saber axiomático). Porque a «ética do futuro» fundamenta-se na crença metafísica de que o «Ser» não manifesta somente o que «é» mas também «o que lhe devemos», o homem tem a obrigação de contribuir a antecipação do que é possível e do que não devemos permitir. Ligado ao «Ser» está a responsabilidade, quer entendida no sentido passivo, como objecto alterado pelo meu fazer, quer entendida no sentido activo, como sujeito constante de um apelo que engaja um dever. O «Ser» é este «para quê» através do qual o acto particular se engaja na responsabilidade. A responsabilidade perante algo ou a alguém – instituição, instância (Deus ou a consciência) ou pessoa à quem devemos prestar contas – das consequências do meu comportamento, enquanto poder conferido ao homem, apela à capacidade ética do dever que, por sua vez, implica a faculdade ontológica do homem escolher, conscientemente e deliberadamente,

¹³⁷⁴ Cf. DUPUY, Jean-Pierre – *Petite Métaphysique des Tsunamis*. op.cit. p. 16

¹³⁷⁵ Cf. JONAS, Hans – *Le Principe de Responsabilité*. op.cit. p. 16

entre acções alternativas que, inevitavelmente, vão afectar um outro ser. O outro, de essência vulnerável, frágil mas cujo valor ontológico confere dignidade e poder sobre mim, é o objecto da minha responsabilidade na medida em que será afectado pelas consequências das minhas acções. Deste modo, quanto maior for o nosso poder de actuar sobre a realidade, assim como o nosso saber sobre as consequências das nossas acções, maior deve ser a responsabilidade em promover uma auto-regulação desse mesmo poder que deve estender-se ao homem e ao planeta do futuro, como também, em reconhecer a nossa (in-)capacidade em prever as consequências das nossas acções. Para Jonas, a responsabilidade é o complemento da liberdade mas também o fardo desta última e, portanto, de todo o sujeito activo.¹³⁷⁶

Embora o pensamento de Emmanuel Lévinas raramente seja mencionado na questão do dever de responsabilidade para com as gerações futuras – pelo facto de ter centrado a sua filosofia ou «ética primeira» no encontro interpessoal, no «face à face» entre existentes que ocorre sempre num tempo presente ainda que reenviado a um passado anterior do qual nos visita o Infinito –, não podemos esquecer que, em Lévinas, o terceiro incarnado no «filho» ou na «filialidade», aparece, não só como o elemento que trava o narcisismo, próprio da relação erótica que envolve os existentes, mas como uma extensão da esfera e da experiência ética àquele que, normalmente, viverá para além da minha existência, estendendo-se assim para o futuro.¹³⁷⁷ Segundo Lévinas, na relação de filialidade, relação misteriosa que consiste na abertura do ser a partir da qual outrem nos aparece radicalmente outro,¹³⁷⁸ o «Eu» do Pai, ou a paternidade, “tem de haver-se com a alteridade que é sua, sem ser possessão e propriedade”,¹³⁷⁹ é ver “as possibilidades do outro como as minhas, de poder sair do fechamento da minha identidade e do que me foi concedido para algo que não me foi concedido e que, apesar de tudo é meu”.¹³⁸⁰ A filialidade remete a paternidade para um futuro no qual se revela a atitude paternal para com outrem, futuro revelado num rosto que, por sua vez, reenvia para um passado anárquico, fora do tempo sincrónico, que deixa antever no rosto do próximo, não mais a forma de um círculo, mas sim de uma Estrela – A Estrela de David – da qual urge, no estremecedor silêncio do «Dizer» do primeiro mandamento da Lei de Deus, «não matarás!», junto com a repulsa do sacrifício humano metaforizado aqui no infanticídio – a recusa de Deus do sacrifício de

¹³⁷⁶ Cf. JONAS, Hans – *Pour une Éthique du Futur*. op.cit. pp. 69-101

¹³⁷⁷ Cf. CATALÃO B., Helena – “(Im-)Possível Redenção. Considerações sobre o «Humanismo do Outro Homem» de Emmanuel Lévinas” (*Ad Extra*). In: BALSAS S.J., Álvaro (Org.) – *A Ciência e a Filosofia em Encontro/ Science and Philosophy: Encounters*. *Revista Portuguesa de Filosofia*. T. 68, Fasc.1-2, 2012, p.

¹³⁷⁸ Cf. LÉVINAS, Emmanuel – *Ética e Infinito*. op.cit. p. 61

¹³⁷⁹ Cf. *Ibid.*

¹³⁸⁰ Cf. *Ibidem*. p. 62

Isaac. A «Cidade Messiânica» ou a «Cidade de Israel»: a Humanidade, não mais constituída por carrascos, homens «sem rosto», círculos espiralados e centrífugos, mas sim «Rostos», «Estrelas» capazes de conter e des-demonizar as diversas formas camaleónicas do desejo mimético, manifestações ilusórias e perseguidoras, tornando-as assim inofensivas. Podemos ainda acrescentar que falar do destino da humanidade equivale ainda a falar do destino da existência e, portanto, da vida presente, passada e futura, isto é, a «Vida», não tanto no sentido de «estar entre os homens» (*«inter homines esse»*)¹³⁸¹ mas enquanto condição de possibilidade auto-geradora de «afecção» ou de «prova de si mesmo» – *«éprouve de soi-même»*.¹³⁸²

Se, para Hannah Arendt, a crença de que o mundo não durará arrastará consigo a negação do fenómeno político e da esfera pública enquanto lugar de relação, de visibilidade, de divulgação, de escuta mútua, de comunicação, de trocas de perspectivas sobre o mundo dos mais variados e diferentes pontos de vista, mas também de sobrevivência e de preservação diante da ruína natural do tempo, será na recuperação de uma concepção de transcendência entre os homens, transcendência que implica uma certa ideia de imortalidade, de eternidade (*«vita contemplativa»*) ou, pelo menos, da duração da vida humana para além do presente, que poderá surgir a restauração da esfera pública.¹³⁸³ É necessário que advenha uma revolução da nossa forma de pensar e de agir, revolução que emergirá, sem dúvida, da consciência extrema de sobrevivência e de responsabilidade e, portanto, da recusa da «mega-morte» anunciada. Esta revolução das mentalidades reagiria contra o desaparecimento massivo de seres humanos vivos em determinados lugares do planeta provocado, em última análise, pelo desenvolvimento desenfreado da máquina cega da economia de mercado cujo impacto é o esgotamento dos recursos do planeta, as alterações climática, o aumento exponencial da pobreza¹³⁸⁴ e, sobretudo com esta última, a subida extrema da violência à escala global cuja expressão maior é o terrorismo islâmicos que constitui, não só uma resposta à opressão do Terceiro-Mundo, como sobretudo, a vingança e o ressentimento perante o sucesso económico e o bem-estar do Ocidente.¹³⁸⁵ A racionalidade ocidental só poderá responder adequadamente ao fenómeno do terrorismo deixando de agir como um mito e operando assim uma mudança radical na forma de

¹³⁸¹ Cf. ARENDT, Hannah – *A Condição Humana*. Trad. R. Raposo. Lisboa: Relógio D'Água, Antropos, 2001, p. 65

¹³⁸² Cf. HENRI, Michel – *Incarnation. Une Philosophie de la Chair*. Paris: Éditions du Seuil, 2000, p. 29

¹³⁸³ Cf. ARENDT, Hannah – *A Condição Humana*. op.cit. pp. 69-72

¹³⁸⁴ Cf. AYACHE, Gérard – *La Grande Confusion...* op.cit. pp. 404-407

¹³⁸⁵ Cf. WALZER, Michael – *op.cit.*, p. 175

pensar a realidade, mudança que passa, antes de mais, pelo reconhecimento daquilo que se impõe a nós e insistimos em não ver, a catástrofe oriunda da subida dos extremos.¹³⁸⁶

Se para Jean-Pierre Dupuy e René Girard, a catástrofe para a qual corremos apresenta uma natureza «apocalíptica» no sentido etimológico da palavra, «revelação»,¹³⁸⁷ e, portanto, exhibe um fundamento religioso, o adiar, o diferir, dessa mesma catástrofe só será possível a partir de uma compreensão profunda e interiorização de uma antropologia da (não-)violência revelada pelo Cristianismo, mais precisamente na «Sagrada Escritura».¹³⁸⁸ Isto significa que se na época das Luzes, a razão e o livre pensamento procuravam o seu fundamento fora da teologia e de assuntos religiosos, hoje é precisamente à experiência religiosa que a razão é reenviada já que é na religião, na ambiguidade¹³⁸⁹ que esta carrega, que ela encontra o seu enraizamento original do qual guarda vestígios indissolúveis.¹³⁹⁰ Para Gianni Vattimo, estamos perante um «regresso do religioso», regresso esse impulsionado, de um ponto de vista antropológico e sociológico, pelo medo originado pela proliferação incontrolladas de armamento cada vez mais perigoso, pelas ameaças que pesam sobre a ecologia planetária, pelas novas possibilidades de manipulação genética, pelo sentimento de perda de sentido da vida e pelo profundo tédio que parece acompanhar as existências meramente consumistas próprias das nossas sociedades; de um ponto de vista filosófico, o interesse pelo fenómeno sagrado/religioso surge mediante o desejo e a necessidade de reencontrar novos fundamentos depois da dissolução dos grandes sistemas filosóficos que inspiraram o desenvolvimento da ciência, da tecnologia e da organização social e, igualmente, pela desconfiança perante toda as certezas racionalistas experimentadas pelo sujeito moderno que estavam na origem da atitude fundamentalista que punha de parte temas da religião.¹³⁹¹

Para René Girard, Jean-Pierre Dupuy, e até para Jacques Derrida, o religioso nunca esteve ausente, sempre actuou como um espectro, um fantasma, reaparecendo em cada

¹³⁸⁶ Cf. GIRARD, René – *Achever Clausewitz*, op.cit. pp. 355-358

¹³⁸⁷ Jean-Michel Oughourlian precisa que a palavra apocalipse é a tradução grega do hebraico «galal», «descobrir». No Pentateuco, este último termo é muitas vezes utilizado para designar o acto de descobrir o sexo, quer de um homem, quer de um mulher, ou ainda o acto de desvendar os olhos ou destapar os ouvidos diante de um segredo ou de um mistério. Cf. OUGHOURLIAN, Jean-Michel – *Psychopolitique...* op.cit. p. 101

¹³⁸⁸ Cf. DUPUY, Jean-Pierre – *La Marque du Sacré*, op.cit. p. 43; Cf. DUPUY, Jean-Pierre – *Petite Métaphysique des Tsunamis*, op.cit. p. 61; Cf. GIRARD, René – *Achever Clausewitz...* op.cit. p. 9; Para estes autores, a violência do acontecimento apocalíptico não advirá de Deus mas sim dos homens. Cf. Ibidem. p. 21

¹³⁸⁹ Para Ricœur, a ambiguidade existente na história é a condição de possibilidade da teologia cristã, condição que as Luzes suprimiram. Cf. RICOEUR, Paul – “Vérité dans la Connaissance de l’histoire”. In: *Histoire et Vérité*, op.cit. p. 107

¹³⁹⁰ Cf. DUPUY, Jean-Pierre – *La Marque du Sacré*, op.cit. p. 8

¹³⁹¹ Cf. VATTIMO, Gianni – “La Trace de la Trace”. In: DERRIDA, Jacques e VATTIMO, Gianni – *La Religion*. Paris: Éditions du Seuil, 1996, pp. 88-96

novas (falsas) transcendências, em cada novo «mito». Por outro lado, como nota Jürgen Habermas, a decisão de agir de forma solidária diante dos perigos que só podem ser conjurados através dos recursos aos constrangimentos colectivos não é apenas um assunto da inteligência. A razão prática falha a sua missão se deixar de despertar, nas consciências dos corações profanos, o sentimento de que a solidariedade está em todo o mundo ofendido e, sobretudo, se deixar de manter, nas consciências, uma noção daquilo que falta, daquilo que escandaliza¹³⁹² – ou seja, a miséria, a humilhação e todas as formas do mal. Contudo, aquilo que tem trabalhado, persistido, nas sociedades e culturas ocidentais, é uma versão corrompida, deturpada, ruidosa da mensagem evangélica¹³⁹³ que conduzirá a humanidade ao suicídio que, como refere Franz Rosenzweig, é contra-natura ao homem. Na senda de Paul Ricœur, diríamos que aquilo que interessa fundamentalmente ao Cristianismo não é a história do homem na sua dimensão progressiva, a história dos desenvolvimentos e conhecimentos científicos e técnicos, mas sim a relação do homem com o divino e, sobretudo, procurando saber se o homem actua em função da sua desgraça ou da sua salvação.¹³⁹⁴

Se é verdade que os sinais apocalípticos estão diante de nós, neste cenário contemporâneo que junta duas guerras mundiais, a invenção da bomba atómica e outras armas de destruição massiva, genocídios, catástrofes ecológicas, cenário consequente da dessacralização, da ineficácia do sagrado em produzir novas e falsas transcendências que contenham, travam, limitam a violência dos homens, acelerando o advir da catástrofe apocalíptica ou da «*kbôra*-nuclear», é também verdade que essa mesma dessacralização possibilita o surgimento de um mundo radicalmente diferente, mundo onde o sagrado cederia o seu lugar ao religioso¹³⁹⁵, à acção interpessoal baseada no respeito mútuo e na hospitalidade incondicional, acção orientada pelo ideal da «não-violência» e inspirada pela paz messiânica.

Importa realçar que a convicção ou o sentimento mais vago de que a humanidade possa caminhar para a «*kbôra*-nuclear» não deve de modo nenhum desencadear um discurso desmoralizador sobre a técnica, a qual, como refere Paul Ricœur e Jacques Derrida, faz parte da destinação do homem na criação.¹³⁹⁶ Não devemos esquecer que graças ao progresso tecnológico o sofrimento dos trabalhadores foi aliviado e que as

¹³⁹² Cf. HABERMAS, Jürgen – *Entre Naturalisme et Religion...* op.cit. p. 146

¹³⁹³ Cf. DUPUY, Jean-Pierre – *La Marque du Sacré*. op.cit. p. 49

¹³⁹⁴ Cf. RICOEUR, Paul – “Vérité dans la Connaissance de l’histoire”. In: *Histoire et Vérité*. op.cit. p.

¹³⁹⁵ Cf. Ibid.

¹³⁹⁶ Cf. Ibidem. p. 106

relações inter-humanas foram multiplicadas. Por outro lado, a dimensão de iterabilidade, de repetição, de reprodução, emergente com o gesto técnico, ou pura e simplesmente a técnica, constituinte de toda a escrita, assinala o surgimento previsível de uma cultura tecnológica, para além de testemunhal, assim como o advir de outros acontecimentos com maior ou menor intensidade ou impacto sobre o mundo. Deste modo, o estalar de uma representação sacrificial da realidade e da cultura está subjacente à atitude filosófica do «catastrofismo esclarecido», desenvolvida por Jean-Pierre Dupuy, atitude filosófica que, quando elevada à universalidade, afigura-se como uma esperança para os problemas que enfrentam o planeta e o advir de um humanidade outra, se eventualmente aceitamos a ideia que este se aproxima do que podemos imaginar como um pensamento ou uma atitude anti-sacrificial; atitude ou mentalidade capaz de contrabalançar o fenómeno de auto-transcendência da qual resultam as falsas transcendências que propulsam o mundo para a perdição e de fazer chegar à realidade um mundo novo, um mundo à espera de se tornar «actualidade». Estreitamente ligada à compreensão do «catastrofismo esclarecido» está a paradoxal experiência da testemunha que encontramos em Franz Rosenzweig, a experiência da testemunha que se percebe enquanto tal quando confrontada com o niilismo mais absoluto: a intensa «visão» do divino no rosto humano que concentra em Si a «Criação, a Revelação e a Redenção», apesar da obscura clausura do homem que desafia a fidelidade do

mandamento e o «devir sonoridade»¹³⁹⁷ – «*Si vous témoignez de moi, alors je serai Dieu, autrement nom*».¹³⁹⁸

¹³⁹⁷ A Criação, a Revelação e a Redenção constituem, para Franz Rosensweig, uma teoria da verdade resultante de um paralelismo entre o judaísmo e o cristianismo, os paradigmas mais significativos da Revelação. Contudo, apesar de complementares, o judaísmo e o cristianismo permanecem radicalmente diferentes, encarnando atitudes opostas relativamente à história: o cristianismo, fundado na ideia de que o Messias já chegou, encarna um alcance colectivo para a Redenção através do mundo e da história; o judaísmo, cujo acontecimento do Messias está ainda por vir, desenha o modelo de uma existência colectiva totalmente arrancada da história e que antecipa o mundo da Redenção. Se o judaísmo antecipa o modelo de uma humanidade reconciliada, o cristianismo trabalha ao seu advir, à sua concretização. Ambas testemunham às suas respectivas verdades e são transcendidas por uma «Verdade-Uma». Cf. MOSÈS, Stéphane – “Préface”. In: ROSENZWEIG, Franz – *L'Étoile de la Rédemption*. Paris: Éditions du Seuil, La Couleur des Idées, 2003, p. 14. Em Franz Rosensweig, a Criação é já Revelação, isto é, primeira Revelação sobrevinda («sur-venue») na eternidade que prepara a «iluminação», isto é, a exteriorização da Revelação num determinado tempo, num determinado instante e, assim, a passagem da coisa oriundo do passado da essência para o presente vivo. Através do Revelador, o Criador deixa o passado para se tornar presente, instante e «efectivo», acedendo à claridade, à manifestação, ao não escondido e manifestando-se como «amor». O amor é acontecimento do divino no puro presente; é auto-donação do divino, continuamente renovada. Mas é a não permanência no instante da Criação que a torna Deus capaz de reviver todo o instante como novo e singular. Para poder ser permanente, o amor tem de ser renovação e, para ser renovação, o amor tem de ser difuso. Contudo, a Revelação, emergida absolutamente fora do instante, aparece como o meio de consolidação da Criação no seu ser estruturado. E o que separa o amor de Deus de um «total amor» («tout-amour») é apenas um «não-ainda» («pas-encore») através do qual Deus, com um novo impulso, renova o seu amor. Mais do que criador e revelador, Deus é redentor: na redenção do homem através do mundo e do mundo através do homem, Deus dá-se a redenção na qual se apaga o mundo e o homem. Cf. ROSENZWEIG, Franz – *L'Étoile de la Rédemption*. Trad. A. Derczanski e J.-L. Schlegel. Paris: Éditions du Seuil, La Couleur des Idées, 2003, pp. 231-335

¹³⁹⁸ Ibidem. p. 243

Bibliografia

PUBLICAÇÕES DE JACQUES DERRIDA

Livros:

- De la Grammatologie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1967.
- Ecriture et Différence*. Paris: Éditions du Seuil, Points Essais, 1967.
- Marges de la Philosophie*. Paris: Les Éditions de Minuits, 1972.
- Positions*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1972.
- La Dissémination*. Paris: Éditions du Seuil, 1972.
- De l'Esprit. Heidegger et la Question*. Paris: Edition Galilée, 1987.
- Psyché, Inventions de l'autre*. Paris, Éditions Galilée, 1987.
- Ulysse Gramophone, Deux Mots pour Joyce*. Paris: Éditions Galilée, 1987.
- Du Droit à la Philosophie*. Paris: Éditions Galilée, 1990.
- Mémoires d'aveugles, L'autoportrait et autres ruines*. Paris: Éditions de la Réunion des Musées Nationaux, 1990.
- Donner le Temps, 1. La Fausse Monnaie*. Paris: Éditions Galilée, 1991.
- L'Autre Cap* suivi de *La Démocratie ajournée*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1991.
- Points de Suspensions, Entretiens*, Paris, Éditions Galilée, 1992.
- Khôra*. Paris: Éditions Galilée, 1993.
- Spectres de Marx*. Paris: Éditions Galilée, 1993.
- Échographies de la Télévision. Entretiens filmée*. Paris: Éditions Galilée – INA, 1996.
- Foi et Savoir* suivi de *Le Siècle et le Pardon*. Paris: Éditions du Seuil, 1996.
- Cosmopolites de tous pays, encore un effort*, Paris, Éditions Galilée, 1997.
- De um tom apocalíptico adoptado há pouco em Filosofia*. Trad. C. Leone. Vega, Limitada/Passagens, 1997.
- Demeure, Maurice Blanchot*, Paris, Éditions Galilée, 1998.
- Mémoires pour Paul de Man*, Paris, Éditions Galilée, 1998.
- O Monolinguismo do Outro ou a Prótese de Origem*. Trad. F. Bernardo. Porto: Campo das Letras, Campo da Filosofia, 2001.
- Chaque fois unique, la Fin du Monde*. Paris: Éditions Galilée, 2001.
- Papier Machine*. Paris: Éditions Galilée, 2001.
- Marx & Sons*. Paris: PUF/Éditions Galilée, 2002.

- Béliers. Le dialogue ininterrompu: entre deux infinis, le poème.* Paris: Éditions Galilée, 2003.
- Força da Lei. O «Fundamento Místico da Autoridade».* Trad. F. Bernardo. Porto: Campo das Letras – Editores S.A., Campo da Filosofia, 2003.
- Genèses, Généalogie, Genres et le Génie. Les Secrets de l'Archive.* Paris: Éditions Galilée, 2003.
- Voyous. Deux essais sur la raison.* Paris: Éditions Galilée, 2003.
- Apprendre à vivre enfin, Entretien avec Jean Birnbaum.* Paris: Éditions Galilée/Le Monde, 2005.
- Déplier Ponge, Entretiens avec Gérard Farasse.* Villeneuve d'Asq: Presses Universitaires du Septentrion, 2005.
- Et cetera (and so on, und so weiter, and so forth, et ainsi de suite, und so überall, etc.).* Paris: Éditions de l'Herne, 2005.
- Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre.* Paris: Éditions Galilée, 2005.
- Pardonner: l'Impardonnable et l'Imprescriptible.* Paris: Éditions de l'Herne, Carnets, 2005.
- Poétique et Politique du Témoignage.* Paris: Cahiers de l'Herne, Carnets, 2005.
- Surtout pas de Journalistes !* Paris: Édition de l'Herne, Carnets, 2005.
- O Gosto do Segredo.* Lisboa: Fim de Século Edições, 2006.
- Marx en Jeu.* Paris: Descartes & Cie, 2007.
- Mal d'Archive.* Paris: Éditions Galilée, 2008.
- Para Além das Aparências.* Alcochete: Textiverso, Lda., 2008.
- Histoire du Mensonge. Prolégomènes.* Paris: Éditions Galilée, 2012.
- Séminaire. La Peine de Mort. Volume I (1999-2000).* Paris: Éditions Galilée, 2012.

Livros em colaboração com outros autores:

- & BENNINGTON, Geoffrey – *Jacques Derrida. Derridabase/Circonfession.* Paris: Les Éditions du Seuil · Les Contemporains, 1991.
- & MALABOU, Catherine – *La Contre-allée.* Paris: La Quinzaine Littéraire, Louis Vuitton, Collection Voyager avec..., 2009.

Artigos e capítulos de livro com vários autores:

“Donner la Mort”. In: RABATÉ, Jean-Michel, WETZEL, Michael (Essais Reunis) – *L'Éthique du Don. Jacques Derrida et la Pensée du Don*. Paris: Métailié-Transition, 1992, pp. 11-108

“Avouer – l'Impossible: «Retours», Repentir et Réconciliation”. In: HALPÉRIN, Jean & HANSON, Nelly – *Comment vivre ensemble? Colloque des Intellectuels Juifs*. Paris: Éditions Michel Albin, 2001, pp.183-194

“Une certaine possibilité impossible de dire L'événement”, In: *Dire l'événement, est-ce possible? Séminaire de Montreal, pour Jacques Derrida*. Paris: L'Harmattan, 2001, pp. 79-112

“Préjugés Devant la Loi”. In: DERRIDA, Jacques; DESCOMBES, Vincent; KORTIAN, Garbis; LACQUE-LABARTHE, Philippe; LYOTARD, Jean-François - *La Faculté de Juger*. Colloque de Cerisy. Paris: Les Éditions de Minuit, 2002, pp. 87-139

“Auto-imunidade: suicídios reais e simbólicos, um diálogo com Jacques Derrida”. In: BORRADORI, Giovanna, *Filosofia em Tempos de Terror, Diálogos com Jürgen Habermas e Jacques Derrida*, Trad. J. Pinho. Porto: Campo das Letras – Editores S.A., Campo da Filosofia, 2004, pp. 141-270

“Marx, c'est quelqu'un”. In: Collectifs – *Marx en Jeu*. Paris: Descartes & Cie, 2007, pp. 9-28

“Penser ce qui vient”. In: René MAJOR (Dir.) – *Derrida pour les temps à venir*. Paris: Éditions Stock, 2007, pp. 17-62

“Remarques sur la Déconstruction et le Pragmatisme”. In: CRITCHLEY, Simon; DERRIDA, Jacques; LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal; RORTY, Richard – *Déconstruction et Pragmatisme*. Besançon: Éditions Les Solitaires Intempestifs, Expériences Philosophiques, 2010, pp. 151-171

Outras Publicações (Introduções, Prefácios e Posfácio):

“La Vieillesse («au livre de lui-même»)”. In: TRILLING, Jacques – *James Joyce ou l'Écriture Matricide*. Paris: Éditions Circé, 2001, pp. 7-32

“Préface”. In: ABU-JAMAL, Mumia – *En Direct du Couloir de la Mort*. Trad. J. Cohen. Paris: La Découverte, 2003, pp. 7-13

“Le Sacrifice”. In: MESGUICH, Daniel – *L'éternel Éphémère*. Paris: Éditions Verdier, 2006, pp. 143-154

PUBLICAÇÕES DE PAUL RICOEUR

Livros:

- De l'Interprétation, Essai sur Freud*. Paris: Éditions du Seuil, Points Essais, 1965.
- Histoire et Vérité*. Paris: Éditions du Seuil, Points Essais, 1967.
- La Métaphore Vive*. Paris: Éditions du Seuil, Points Essais, 1975.
- Lectures 3. Aux Frontières de la Philosophie*. Paris: Édition du Seuil, Points Essais, 1984.
- Du Texte à l'Action*. Paris: Éditions du Seuil, Points Essais, 1986.
- Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil, Points Essais, 1990.
- Lectures 1. Autour du Politique*. Paris: Éditions du Seuil, Points Essais, 1991.
- La Critique et la Conviction*. Paris: Hachette, Littératures/Pluriel, 1995.
- Le Juste*. Paris: Éditions Esprit/Seuil, 1995.
- Autrement. Lectures d'autrement qu'être ou au delà de l'essence d'Emmanuel Lévinas*. Paris: Presses Universitaires de France, 1997.
- L'Idéologie et l'utopie*. Paris: Éditions du Seuil, Points Essais, 1997.
- La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*. Paris: Éditions du Seuil, Points Essais, 2000.
- Parcours de la Reconnaissance. Trois Études*. Paris: Éditions Stock, 2004.
- Discours et Communicabilité*. Paris: Éditions de l'Herne, Carnets, 2005.
- Le Juste, l'Injustice et son Échec*. Paris: Édition de l'Herne, Carnets, 2005.
- Ricoeur. Anthologie* (textes choisis et présenté par FOESSEL, Michael & LAMOUCHE, Fabien). Paris: Éditions Points, Essais, 2007.
- Amour et Justice*. Paris: Éditions Points, 2008.
- Philosophie de la Volonté. 1. Le Volontaire et l'Involontaire*. Éditions Points, Essais, 2009.
- Philosophie de la Volonté. 2. Finitude et Culpabilité*. Paris: Éditions Points, 2009.
- O Conflito das Interpretações. Ensaios de Hermenêutica*. Porto: Rés – Editora, s.d.,.

Artigos e capítulos de livros com vários autores:

“L'Herméneutique du Témoinage”. In: CASTELLI, Enrico – *Le Témoinage*. Actes du Colloque (Rome, 5-11 Janvier, 1972). Paris: Éditions Aubier, 1972, pp. 35-61

“Herméneutique de l'Idée de la Révélation”. In: COLLECTIF – *La Révélation*. Théologie. Bruxelles: Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis Bruxelles, 1984, pp. 15-77

“A Religião e a Violência”. In: VILA-CHÃ, João J. (Dir.) – *Religião, Violência e Sociedade: O Contributo de René Girard*. Revista Portuguesa de Filosofia, Tomo LVI (2000), pp. 25-35

“Le Sentiment de Culpabilité: Sagesse ou Névrose. Dialogue avec Paul Ricœur”. In: DE SOLEMNE, Marie; LELOUP, Jean-Yves; NAQUET, Philippe; RICOEUR, Paul; ROUGIER, Stan – *Innocence et Culpabilité*. Paris: Michel Albin, 2007, pp.13-40

Outras Publicações (Introduções, Prefácios, Posfácio):

“Postface. Jean Nabert: Une Écriture”. In: CAPELLE, Philippe (éd.) – *Jean Nabert et la Question du Divin*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2003, pp. 141-153

PUBLICAÇÕES DE RENÉ GIRARD

Livros:

Mensonge Romantique et Vérité Romanesque. Paris: Éditions Bernard Grasset, 1961.

La Violence et le Sacré. Paris: Éditions Bernard Grasset, Pluriel, 1972.

Des Choses Cachées Depuis la Fondation du Monde. Paris: Éditions Bernard & Fasquelle, 1978.

Le Bouc Émissaire. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle, 1982.

La Route Antique des Hommes Pervers. Paris: Édition Grasset & Fasquelle, 1985.

Quand ces Choses Commenceront. Entretiens avec Michel Treguer. Paris: Arléa, «Arléa-Poche n°8», 1994.

Je vois Satan tomber comme un éclair. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle, Bernard Grasset, 1999.

Celui Par Qui le Scandale Arrive. Paris: Desclée de Brouwer, 2001.

Le Sacrifice. Paris: Bibliothèque Nacional de France, 2003.

La Voix Méconnue du Réel. Une Théorie du Mythe Archaique et Moderne. Trad. B. Formentelli. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle, Bernard Grasset, 2002.

Les Origines de La Culture. Entretiens avec Pierapolo Antonello et João Cezar de Castro Rocha. Paris: Hachette, Littératures, 2006.

Achever Clausewitz. Entretiens avec Benoit Chantre. Paris: Carnets Nord, 2007.

La Conversion de l'Art. Paris: Carnets Nords, 2008.

Artigos e capítulos de livros com vários autores:

“Les Appartenances”. In: MAZZÚ, Domenica (Dir.) – *Politiques de Caïn. En Dialogue avec René Girard*. Paris: Desclée de Brouwer, 2004, pp. 19-33

“Le Bouc Émissaire et Dieu”. In: HOUZIAUX, Alain, GIRARD, René, GOUNELLE, André – *Dieu, Une Invention?* Paris: Les Éditions de l’Atelier / Éditions Ouvrières, Questions de Vie, 2007, pp. 55-76

“Il n’y a pas seulement des interprétations, il y a aussi les faits”. In: ANTONELLO, Pierpaolo, GIRARD, René, VATTIMO, Gianni – *Christianisme et Modernité*. Trad. R. Temperini. Paris: Editions Flammarion, 2009, pp. 117-148

“Un Mécanisme Générateur: Le Bouc Émissaire”. In: BURKERT, Walter, GIRARD, René, ROSALDO, Renato, SMITH Z., Jonathan – *Sanglantes Origines*. Paris: Champs Essais, 2013, pp. 11-113

Outras Publicações (Introduções, Prefácios e Posfácio):

“Préface”. In: OUGHOURLIAN, Jean-Michel – *Psychopolitique*. Paris: François-Xavier de Guibert, 2010, pp. 9-13

OUTRAS FONTES BIBLIOGRÁFICAS

Livros:

ABEL, Olivier e PORÉE, Jérôme – *Vocabulaire de P. Ricoeur*. Trad. M. L. Portocarrero F. Silva e L. A. Umbelino (Coord.). Coimbra: Minerva Coimbra, 2010.

ALISON, James – *Le Péché Originel à la Lumière de la Résurrection*. Trad. Fr. Rosso. Paris: Les Éditions du Cerf, 2009.

AMALRIC, Jean-Luc – *Paul Ricoeur, Jacques Derrida, L’enjeu de la Métaphore*. Presses Universitaires de France, Philosophies, 2006.

ANDERS, Günther – *L’Obsolescence de l’Homme, Sur l’âme à l’époque de la deuxième révolution industrielle*. Trad. C. David. Paris: Éditions de L’Encyclopédique des Nuisances/Éditions IVREA, 2002.

ANDERS, Günther – *Nous, fils d’Eichmann*. Trad. S. Cornille e P. Ivernel. Paris: Éditions Payot & Rivages, 2003.

ANDERS, Günther – *Et si je suis désespéré que voulez-vous que j’y fasse ?* Trad. C. David. Paris: Éditions Allia, 2004.

- ANDERS, Günther – *La Menace Nucléaire. Considérations Radicales sur l'Âge Atomique*. Paris: Serpent à Plumes, 2005.
- ANDERS, Günther – *Le Temps de la Fin*. Paris: Éditions de l'Herne, Cahiers, 2007.
- ANDERS, Günther – *Hiroshima est partout*. Trad. F. Cazenave e G. R. Veyret. Paris: Éditions du Seuil, 2008.
- ANSPACH, Mark R. – *À Charge de Revanche, Figures élémentaires de réciprocité*. Paris: Éditions du Seuil, 2002.
- ARENDT, Hannah – *A Condição Humana*. Trad. R. Raposo. Lisboa: Relógio D'Água, Antropos, 2001.
- ARENDT, Hannah – *Eichmann em Jerusalém, Reportagem sobre a Banalidade do Mal*. Trad. A. De Araújo e M. Nogueira de Brito. Lisboa: Edições Tenacitas, 2003.
- ARISTOTELES – *Poétique*. Paris: Les Classiques de Poche – Le Livre de Poche, 2010.
- ATLAN, Henri – *L'Organisation Biologique et la Théorie de l'Information*. Paris: Édition du Seuil, 2006.
- ATLAN, Henri – *Le Vivant Post-Génomique ou qu'est-ce que l'auto-organisation ?* Paris: Odile Jacob, Sciences, 2011.
- ATLER, Robert – *L'Art du Récit Biblique*. Bruxelles: Éditions Lessius, 1999.
- AUBENAS, Florance & BENASAYAG, Miguel – *A Fabricação da Informação*. Porto: Campo das Letras, Campo dos Media, 2002.
- AYACHE, Gérard – *La Grande Confusion. Appel à la Révolution Humaine*. Nice: France Europe Editions Livre, 2006.
- AYACHE, Gérard – *Homo Sapiens 2.0. Introduction à une histoire naturelle de l'hyperinformation*. Max Milo Editions, 2008.
- BACQUET, Alexis – *Médias et Christianisme*. Paris: Éditions du Centurion, 1984.
- BAEZA, Pepe – *Por una Función Crítica de la Fotografía de Prensa*. Barcelona: Editorial Gustavo Gilli, 2001.
- BAUDRILLARD, Jean – *Simulacros e Simulação*. Trad. M. J. Da Costa Pereira. Lisboa: Relógios D'Água Editores, Antropos, 1991.
- BEAUCHAMP, Paul – *Le Récit, la Lettre et le Corps*. Paris : Cerf, 2007.
- BENVENISTE, Émile – *Le Vocabulaire des Institutions Indo-Européennes. 1. Économie, Parenté, Société*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1969.
- BERGSON, Henri – *As Duas Fontes da Moral e da Religião * A Evolução Criadora*. Madrid: PRISA INNOVA, S.L., (Lisboa: Almedina/Edições 70), 2008.

- BERNAYS, Edwards – *Propaganda*. Mesnil-sur-l'Estrée: Zone, 2008.
- BIYOGO, Grégoire – *Adieu à Jacques Derrida. Enjeux et Perspectives de la Déconstruction*. Paris: l'Harmattan, 2005.
- BLACKMORE, Susan – *La Théorie des Mêmes. Pourquoi nous nous imitons les uns les autres*. Trad. B. Thomass. Paris: Max Milo Editions, 2006.
- BLOOM, Howard – *Le Principe de Lucifer*. Traduit de l'Anglais par A. Flouriot. Paris: Éditions Le Jardin des Livres, 2001.
- BLOOM, Howard – *Le Principe de Lucifer, Tome 2, Le Cerveau Global*. Trad. A. Flouriot et C. Hennebautl. Paris: Éditions Le Jardin des Livres, 2003.
- CAYLEY, David – *Entretiens avec Northop Frye*. Paris: Éditions Bellarmin, l'Essentiel, 1996.
- CARDON, Dominique, GRANJON, Fabien – *Médiactivistes*. Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Contester n°9, 2010,
- CARRAZ, Laurent – *Wittgenstein et la Déconstruction*. Lausanne: Éditions Antipodes.
- CARRILHO, Maria Manuel – *Sob o Signo da Verdade*. Lisboa: Dom Quixote, 2006.
- CASTELLS, Manuel e INCE Martin – *Conversas com Manuel Castells*. Trad. A. Costa Santos. Porto: Campo das Letras, Campo da Actualidade, 2003.
- CAVALLI-SFORZA, Luca – *Évolution Biologique, Évolution Culturelle*. Trad. J. Henry. Paris: Odile Jacob, 2005.
- CHALMERS, David – *L'esprit Conscient*. Trad. St. Dunant. Paris: Les Éditions d'Ithaque, 2010.
- CHARON, Jean-Marie – *Le Journalisme*. Paris: Éditions Milan, Les Essentiels Milan, 2007.
- CHIANTARETTO, Jean-François – *Le Témoin Interne. Trouver en soi la force de résister*. Paris: Éditions Flammarion, Aubier, 2005.
- CHOMSKY, Noam – *A Manipulação dos Média*. Mem Martins: Editorial Inquérito, 2003.
- CIALDINI, Robert – *Influence & Manipulation*. Paris: Éditions Générales First, 2004.
- COMAN, Mihai – *Pour une Anthropologie des Médias*. Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble, 2003.
- D'ALMEIDA, Nicole – *Les Promesses de la Communication*. Paris: Presses Universitaires de France, Coll. Sciences, Modernité, Philosophies, 2001.
- DAVID, Alain – *Racisme et Antisémisme. Essai de Philosophie sur l'Envers des Concepts*. Paris: Ellipse Éditions Marketing. S.A., 2001.

DAWKINS, Richard – *O Gene Egoísta*. Trad. A. P. Oliveira e M. Abreu. Lisboa: Gradiva, 2003.

DAYAN, Daniel e KATZ, Elihu – *La Télévision Cérémonielle*. Paris: PUF, La Politique Éclatée, 1996.

DIAMOND, Cora – *L'Importance d'être Humain*. Paris: Quadrige/PUF, 2011.

DELEUZE, Gilles – *Nietzsche et la Philosophie*. Paris: PUF, 2007.

DENNETT, Daniel C. – *La Conscience Expliquée*. Trad. P. Engel. Paris: Éditions Odile Jacob, 1993.

DENNETT, Daniel C. – *A Ideia Perigosa de Darwin. Evolução e Sentido da Vida*. Trad. A. A. Fernandes. Lisboa: Circulo dos Leitores, 2000.

DERVILLE, Grégory – *Le Pouvoir des Médias. Mythes et Réalités*. Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble, 2005.

DIAMOND, Cora – *L'Importance d'être Humain*. Paris: Quadrige/PUF, 2011.

DIAS COSTA S., José Miguel – *O Desejo como História. O Sentido da Cultura Humana em René Girard*. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia de Braga da U.C.P., 2005.

DUBEY, Gérard – *Le Lien Social à l'Ère du Virtual*. Paris: Presses Universitaires de France, 2011.

DUFOUR, Arnaud et GHERNAOUTI-HELIE, Solange – *De l'Ordinateur à la Société de l'Information*. Paris: PUF, Que sais-je ?, 2001.

DULONG, Renaud – *Le Témoin Oculaire. Les Conditions Sociales de l'Attestation Personnelle*. Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1998.

DUMONT, Louis – *Ensaio sobre o Individualismo. Uma perspectiva antropológica sobre a ideologia moderna*. Trad. M. S. Pereira. Lisboa: Publicações D. Quixote, 1992.

DUPEYRIX, Alexandre – *Comprendre Habermas*. Paris: Armand Colin, 2009.

DUPUY, Jean-Pierre – *Ordres et Désordres, Enquête sur un nouveau paradigme*. Paris: Éditions du Seuil, la Couleur des Idées, 1990.

DUPUY, Jean-Pierre – *Aux Origines des Sciences Cognitives*. Paris: La Découverte/Poche, Sciences Humaines et Sociales, 1999.

DUPUY, Jean-Pierre – *Ética e Filosofia da Acção*. Trad. A. Rabaça. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

DUPUY, Jean-Pierre – *Introdução às Ciências Sociais. Lógica dos Fenómenos Colectivos*. Trad. A. M. Rabaça. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

DUPUY, Jean-Pierre – *Avions-nous oublié le mal ? Penser le politique après le 11 septembre*. Paris: Bayard, 2002.

DUPUY, Jean-Pierre – *Pour un Catastrophisme Éclairé. Quand l'Impossible est Certain*. Paris: Éditions du Seuil, 2002.

DUPUY, Jean-Pierre – *La Panique*. Paris: Seuil/Les empêcheurs de penser en rond, 2003.

DUPUY, Jean-Pierre – *Petite Métaphysique des Tsunamis*. Paris: Éditions du Seuil, 2005.

DUPUY, Jean-Pierre – *Retour de Tchernobyl, Journal d'un homme en colère*. Paris: Éditions du Seuil, 2006.

DUPUY, Jean-Pierre – *La Marque du Sacré*. Paris: Carnets Nord, 2008.

DUPUY, Jean-Pierre – *Libéralisme et Justice Sociale. Le Sacrifice et l'Envie*. Paris: Hachette. Littératures, 2009.

DUPUY, Jean-Pierre – *L'Avenir de L'économie. Sortir de l'économystification*. Paris: Flammarion, 2012.

ECO, Umberto – *Obra Aberta*. Trad. J. R. Narciso Furtado. Lisboa: Diefel – Difusão Editorial, Lda., 1989.

ELLUL, Jacques – *Le Bluff Technologique*. Paris: Hachette, 1988.

ELLUL, Jacques – *La Technique ou l'Enjeu du Siècle*. Paris: Ed. Economica, Classiques des Sciences Sociales, 1990.

ELLUL, Jacques – *Propagandes*. Paris: Ed. Economica, Classiques des Sciences Sociales, 1990.

ESTEVEZ P., João – *O Espaço Público e os Média*. Lisboa: Edições Colibri/Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2005.

ESTIER, Claude – *Journalistes Engagés*. Paris: Le Cherche Midi, Collection Documents, 2011.

FERENCZI, Thomas – *Le Journalisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 2008.

FLORIDI, Luciano – *Internet*. Paris: Flammarion, Dominos, 1998.

FREUD, Sigmund – *Le Malaise dans la Culture*. Trad. P. Cotet, R. Lainé e J. Stute-Cadiot. Paris: Quadrige/PUF, 1995.

FRYE, Northrop – *Le Grand Code. La Bible et la Littérature*. Trad. C. Malabou. Paris: Éditions du Seuil, Coll. Poétique, 1984.

GAGNON, Philippe – *Christianisme et Théorie de L'information*. Science et Théologie dans L'œuvre de Claude Tresmontant. Paris: François-Xavier de Guibert, 1998.

GALLAZ, Christophe – *La Parole Détruite. Médias et Violente*. Carrouge-Genève: Éditions Zoe, 1995.

- GÂNDHI, Mohandâs K – *Méditations*. Paris: Éditions du Rocher, 1998.
- GÂNDHI, Mohandâs K. – *Tous les hommes sont frères*. Mesnil-sur-l'Estrée: Gallimard Folio Essais, 2005.
- GÂNDHI, Mohandâs K. – *La Voie de la Non-Violence*. Paris: Gallimard, 2006.
- GÂNDHI, Mohandâs K. – *Autobiographie ou mes expériences de vérités*. Paris: Quadrige/PUF, 2007.
- GASHÉ, Rodolphe – *Le Tain du Miroir*. Paris: Galilée, 1995.
- GERSTLÉ, Jacques – *La Communication Politique*. Paris: Armand Colin, 2004.
- GIRAUD, Claude – *Du Secret. Contribution a une Sociologie de l'Autorité et de l'Engagement*. Paris: l'Harmattan, Logiques Sociales, 2005.
- GORINO, Alessandra – *A Memória. Uma, Nenbuma, Cem Mil*. Prior Velho: Paulinas Editores, 2008.
- GOLDSCHMIT, Marc – *Jacques Derrida, Une Introduction*. Paris: Pocket/La Découverte, 2003.
- GOLDSCHMIT, Marc – *Une Langue à Venir, Derrida et Écriture Hyperbolique*. Paris: Éditions Lignes & Manifestes, 2006.
- GUETTA, Bernard, LACOUTURE, Jean – *Le monde est mon métier*. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle, 2007.
- GUILLO, Dominique – *La Culture, le Gène et le Virus. La Mémétique en Question*. Paris: Hermann Éditeurs, 2009.
- HABERMAS, Jürgen – *La Logique des Sciences Sociales et Autres Essais*. Paris: PUF, 1987.
- HABERMAS, Jürgen – *Vérité et Justification*. Paris: PUF, 1987.
- HABERMAS, Jürgen – *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral?* Paris: Gallimard, Essais, 2002.
- HABERMAS, Jürgen – *Diagnóstico do Tempo. Seis Ensaio*s. Trad. F. B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005.
- HABERMAS, Jürgen – *Idéalisations et Communication*. Paris: Fayard, 2006.
- HABERMAS, Jürgen – *Entre Naturalisme et Religion, Les Défis de la Démocratie*. Paris: Éditions Gallimard, 2008.
- HABERMAS, Jürgen – *Une Époque de Transition*. Paris: Éditions Gallimard, 2008.
- HAYEK, Friedrich – *O Caminho para a Servidão*. Trad. J. C. Espada. Lisboa: Edições 70 Lda., Biblioteca de Teoria Política 02, 2009.

HEINDERYCKX, François – *La Malinformation. Plaidoyer pour une refondation de l'information*. Paris: Éditions Labor, Collection Quartier Livre, 2003.

HENRI, Michel – *Incarnation. Une Philosophie de la Chair*. Paris: Éditions du Seuil, 2000.

HUME, David – *Investigação sobre o Entendimento Humano*. Trad. A. Mourão. Lisboa: Edições 70, 1998.

ILHARCO, Fernando – *Filosofia da Informação. Uma introdução à informação como fundação da ação, da comunicação e da decisão*. Lisboa: Universidade Católica Editora, Campus do Saber, n°4, 2003.

INNERARITY, Daniel – *O Novo Espaço Público*. Trad. M. Ruas. Lisboa: Editorial Teorema S.A., 2010.

JAFELLIN, Jacques – *Pour une Théorie de l'Information Générale*. Paris: ESF Éditeur, 1993.

JONAS, Hans – *Le Principe de Responsabilité*. Trad. J. Greisch. Lisboa: Les Éditions du Cerf, 1990.

JONAS, Hans – *Pour une Éthique du Futur*. Saint-Germain: Editions Rivages & Payot, Rivages Poche/Petite Bibliothèque, 1998.

JOUXTEL, Pascal – *Comment les Systèmes Pendent. Une Introduction à la Mimétique*. Paris: Éditions Le Pommier, 2005.

KAFKA, Franz – *O Processo*. Trad. G. Álvaro. Linda-a-Velha: Abril/Controljornal, 2000.

KARSENTI, Serge – *Marvel Mauss, Le Fait Sociale Total*. Paris: Presses Universitaires de France, Philosophies, 1994.

KATZ, Elihu, LAZARFIELD L., Paul – *Influence Personnelle. Ce que les gens font des médias*. Paris: Armand Colin/INA, 2008.

KILANI, Mondher – *Guerre et Sacrifice. La Violence Extrême*. Paris: PUF, Ethnologies Controverses, 2006.

KIM, Jaegon – *La Philosophie de l'Esprit*. Trad. D. Michel-Pajus, M. Mulcey et Ch. Thérét. Paris: Les Éditions d'Ithaque, 2008.

LAFONTAINE, Céline – *l'Empire Cybernétique*. Paris: Édition du Seuil, 2004.

LEVI, Primo – *Se Isto é um Homem*. Trad. S. C. Neto. Lisboa: Editora Planeta DeAgostini, S.A., 2002.

LÉVINAS, Emmanuel – *Humanisme de l'Autre Homme*. Paris: Fata Morgana, Biblio Essai/Le Livre de Poche, 1972.

- LEVINAS, Emmanuel – *Difficile Liberté*. Paris: Édition Albin Michel, 1976.
- LÉVINAS, Emmanuel – *De l'Évasion*. Paris: Éditions Fata Morgana, Biblio Essais, 1982.
- LÉVINAS, Emmanuel – *Ética e Infinito*. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1988.
- LÉVINAS, Emmanuel – *Totalidade e Infinito*. Trad. J. Perreira Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988.
- LÉVINAS, Emmanuel – *Entre nous. Essais sur le penser-a-l'autre*. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle, 1991.
- LÉVINAS, Emmanuel – *Entre Nós. Ensaio sobre a Alteridade*. Trad. P. S. Pivatto (Coord.). Petropolis: Vozes, 1997.
- LEVINSON, Paul – *A Arma Suave. História Natural e Futura da Revolução da Informação*. Trad. J. Freitas e Silva. Lisboa: Editorial Bizâncio, 1998.
- LUHMANN, Niklas – *A Improbabilidade da Comunicação*. Trad. A. Carvalho. Lisboa: Veja, Limitada, Passagens, 2001.
- HALEY, Alex & MALCOLM X – *L'Autobiographie de Malcolm X*. A. Guérin. Paris: Éditions Grasset, 2002.
- MAJOR, João Carlos – *Recrutar o (Ser) Humano. Crítica da Razão Cognitiva no Contexto da Evolução Cultural do Ocidente*. Braga: Edições Sapientiae, 2008.
- MARION, Jean-Luc – *Étant Donnée*. Paris : PUF, 1997.
- MARQUES, Rafael – *Diamantes de Sangue. Corrupção e Tortura em Angola*. Lisboa: Edições Tinta-da-china, Lda., 2011.
- MATTELART, Arnaud – *Histoire de la Société de l'Information*. Paris: La Découverte, 2003.
- MATURANA R., Humberto e VARELA G., Francisco – *De Máquinas y Seres Vivos. Autopoiesis: la Organización de lo Vivo*. Viamonte: Editorial Universitaria e Grupo Editorial Lumen, 2004.
- MAUSS, Marcel – *Ensaio sobre a Dádiva*. Trad. A. F. Marques. Lisboa: Edições 70, Perspectivas do Homem, 2001.
- MERINO, José António – *João Duns Escoto. Introdução ao seu pensamento filosófico-teológico*. Trad. J. D. Antunes. Braga: Editorial Franciscana, 2008.
- MERLEAU-PONTY, Maurice – *Les Aventures de la Dialectique*. Paris: Éditions Gallimard Folio/Essai, 1955.

- MERVEILLEUX DE VIGNAUX, Sophie – *Désinformation et Services Spéciaux*. Paris: Éditions du Rocher, 2007.
- MOREL, Bernard – *Le Signe Sacré*. Paris: Flammarion Editeur, 1959.
- MOREL, Bernard – *Cybernétique et Transcendance*. Paris: La Colombe/Éditions du Vieux Colombier, Investigations, 1964.
- MORIN, Edgar – *La Complexité Humaine*. Paris: Flammarion, Champs Essais, 1994.
- NABERT, Jean – *L'Expérience Intérieure de la Liberté et autres essais de philosophie morale*. Paris: PUF, 1994.
- NABERT, Jean – *Le Désir de Dieu*. Paris: Les Éditions du Cerf, La Nuit Surveillée, 1996.
- OLIVEIRA, Madalena – *Metajornalismo. Quando o jornalista é sujeito do seu próprio discurso*. Coimbra: Grácio Editor, 2010.
- OST, François – *Raconter la Loi. Aux Sources de l'Imaginaire Juridique*. Paris: Odile Jacob, 2004.
- OUGHOURLIAN, Jean-Michel – *Un mimé nommé désir*. Paris: Éditions Grasset et Fasquelle, 1982.
- OUGHOURLIAN, Jean-Michel – *La Génèse du Désir*. Paris: Carnets Nord, 2007.
- OUGHOURLIAN, Jean-Michel – *Psychopolitique, Entretiens avec Trevor Cribben Merrill*. Paris: François-Xavier de Guibert, 2010.
- PIERRON, Jean-Philippe – *Le Passage du Témoin. Une Philosophie du Témoignage*. Paris: Cerf, 2006.
- POCHE, Fred – *Penser avec Jacques Derrida, Comprendre la Déconstruction*. Lyon: Chronique Sociale, 2007.
- RACHELS, James – *Elementos de uma Filosofia Moral*. Trad. F. J. Azevedo Gonçalves. Lisboa: Gradiva Publicações, Filosofia Aberta, 2004.
- RAMONET, Ignacio – *Propagandas Silenciosas*. Trad. L. F. Sarmiento e I. Salvado. Porto: Campos das Letras, Campo dos Média, 2001.
- RAND, Ayn – *La Source Vive*. Trad. J. Fillion. Paris: Éditions Plon, 1997.
- RAND, Ayn – *La Vertu d'Egoïsme*. Trad. M. Meunier et A. Laurent. Paris: Société d'Éditions Les Belles Lettres, 2008.
- ROSENBERG, Marshall – *Les Mots sont des Fenêtres (ou bien ce sont des murs)*. Trad. F. Baut-Carlier. Paris: La Découverte, 2005.
- ROSENZWEIG, Franz – *L'Étoile de la Rédemption*. Trad. A. Derczanski e J.-L. Schlegel. Paris: Éditions du Seuil, La Couleur des Idées, 2003.

- RIZZOLATTI, Giacomo, SINIGALIA, Corrado – *Les Neurones Miroirs*. Trad. M. Raiola. Paris: Odile Jacob, Sciences, 2008.
- SALANSKIS, Jean-Michel – *Derrida*. Paris: Société d'Éditions des Belles Lettres, Figures du Savoir, 2010.
- SALANSKIS, Jean-Michel – *Le Monde du Computationnel*. Paris: Éditions Les Belles Lettres, encre marine, 2011.
- SEARLE, John R. – *Le Mystère de la Conscience*. Trad. C. Tiercelin. Paris: Édition Odile Jacob, 1999.
- SEARLE, John R. – *Les Actes de Langage. Essai sur la Philosophie du Langage*. Paris: Hermann, Collection Savoir, 1972.
- SEGALEN, Martine – *Rites et Rituels Contemporains*. Paris: Armand Colin, Domaines et Approches, 2010.
- SEN, Armatya – *Éthique et Économie et autres essais*. Trad. S. Marnat. Paris: Quadrige/Presses Universitaires de France, 2009.
- SEN, Amartya – *Uma Ideia de Justiça*. Trad. N. Castello-Branco Bastos. Coimbra: Edições Almedina S.A., 2012.
- SFEZ, Lucien – *A Comunicação*. Trad. J. Paz. Lisboa: Instituto Piaget, Epistemologia e Sociedade, s.d.,
- SHANNON, Claude & WEAVER, Warren – *Théorie Mathématique de la Communication*. Trad. J. Cosnier, G. Dahan, S. Economidès. Paris: C.E.P.L., 1975.
- SMITH, Mark J. – *Manual de Ecologismo. Rumo à cidadania ecológica*. Trad. L. Teopista. Lisboa: Instituto Piaget, Perspectivas Ecológicas, 2001.
- STEIGER, Frank – *Malcolm X. Les Trois Dimensions d'une Révolution Inachevée*. Paris: l'Harmattan, 2003.
- STUART MILL, John – *Sobre a Liberdade*. Trad. P. Madeira. Lisboa: Edições 70, 2006.
- SUMARES, Manuel – *Para Além da Necessidade. O Sujeito e a Cultura na Filosofia de Paul Ricoeur*. Braga: Editora Eros, 1987.
- TERCEIRO B., José – *Sociedade Digital, Do Homo Sapiens ao Homo Digitalis*. Trad. G. Miranda, Lisboa: Relógio d'Água Editores, 1997.
- THOREAU, Henry D. – *La Vie sans Principe*. Trad. T. Gillyboeuf. Paris: Mille et une Nuits, Fayard – Editions, 2004.
- THORSTEINSSON, Björn – *La Question de la Justice chez Jacques Derrida*. Paris: l'Harmattan, 2007.

TODOROV, Tzvetan – *Memória do Mal, Tentação do Bem. Uma Análise do Século XX*. Porto: Asa Edições, 2002.

TODOROV, Tzvetan – *Les Abus de la Mémoire*. Paris: Arléa, 2004.

TRAINAR, Geneviève – *Transfigurer le Temps. Nihilisme, Symbolisme, Liturgie*. Genève: Ad. Solem Éditions, S.A., 2003.

TRICLOT, Mathieu – *Le Moment Cybernétique. La Construction de la Notion de l'Information*. Seyssel: Éditions Champ Vallon, 2008.

TURING, Alan – *La Machine de Turing*. Trad. J. Basch et P. Blanchard. Paris: Éditions du Seuil, 1995.

VARELA Francisco J. – *Autonomie et Connaissance. Essai sur le vivant*. Trad. P. Bourguine et P. Dumouchel. Paris: Seuil, Les Couleurs des Idées, 1989.

VAZ FREIXO, Manuel João – *Teorias e Modelos de Comunicação*. Lisboa: Instituto Piaget, Epistemologia e Sociedade, 2006.

VINOLO, Stéphane – *René Girard: Du Mimétisme à l'Hominisation. «La violence différante»*. Paris: l'Harmattan, Ouverture Philosophique, 2005.

VON NEUMANN, John – *Théorie Générale et Logique des Automates*. Trad. J. -P. Auffrand. Seyssels: Éditions Champ Vallon, 1996.

WALZER, Michael – *De la Guerre et du Terrorisme*. Paris: Bayard, 2004.

WOLTON, Dominique – *É preciso salvar a comunicação*. Trad. I. G. Magalhães. Casal de Cambra: Caleidoscópio, 2006.

WIENER, Norbert – *Cybernétique et Société. L'usage humain des êtres humains*. Trad. P.-Y. Mistoulon. Paris: Union Générale d'Éditions, Le Monde en 1018, 1962.

WIEVIORKA, Annette – *L'Ere du Témoignage*. Paris: Hachette Littératures, 2002.

WINKIN, Yves – *Anthropologie de la Communication*. Paris: Éditions De Boeck & Larcier S.A./Éditions du Seuil, 2001.

Artigos e capítulos de livros com vários autores:

ANSPACH, Mark R. – “Du Temps de la Guerre au Temps de la Paix. Prémisses d'un pacifisme éclairé”. In: ANSPACH, Mark R. (Dir.) – *Jean-Pierre Dupuy. Dans l'Œil du Cyclone. Colloque de Cerisy*. Paris: Carnets Nord, 2008, pp. 159-174

ANTONIOLI, Manola – “Catastrophe”. In: ANTONIOLI, Manola (Dir.) – *Abécédaire de Jacques Derrida*. Mons: Les Éditions Sils Maria, 2006, pp. 31-34

ATLAN, Henri – “Violence Fondatrice et Référent Divin”. In: DUMOUCHEL, Paul (Dir.) – *Violence et Vérité. Autour de René Girard*. Paris: Éditions Grasset et Fasquelle, 1985, pp. 434-449

ATLAN, Henri – “Le Mal et le Temps”. In: ANSPACH, Mark R. (Dir.) – *Jean-Pierre Dupuy. Dans l’Œil du Cyclone. Colloque de Cerisy*. Paris: Carnets Nord, 2008, pp. 103-132

BUCI-GLUCKSMANN, Christine – “Déconstruction et Critique, Marxiste de la Philosophie”. In: CORDIER Stéphane (Dir.) – *Jacques Derrida*. L’Arc, Chemin de Repentance, n°54. Aix-en-Provence, 1973, pp. 20-32

CAILLÉ, Alain, GODBOUT, Jacques, HÉNAFF, Marcel – “Correspondance”. In: *De la Reconnaissance. Don, Identité et Estime de Soi*. Revue du Mauss, n°23. Paris: Éditions La Découverte, 2004, pp. 242-249

CAPELLE, Philippe – “Les Médiations du Divin dans la Pensée de Jean Nabert”. In: CAPELLE, Philippe (éd.) – *Jean Nabert et la Question du Divin*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2003, pp. 33-44

CATALÃO B., Helena – “A Propaganda na Democracia. Uma Perspectiva Antropológica”. In: SOARES DA SILVA, Augusto; MARTINS, José Cândido; MAGALHÃES, Luísa; GONÇALVES, Miguel – *Comunicação, Cognição e Média* (vol.1). Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia de Braga, 2010, pp. 645-660

CATALÃO B., Helena – “Écriture et Témoignage, Autour de Jacques Derrida”. In: BARBALATO, Beatrice (Org.) – *L’ascoltare, il sentito dire, la phonè, in filigrana nei racconti di sé/Le récit de soi: écouter, entendre, ouïr, "oreiller". Mnémosyne o la costruzione del senso*, n°3. Louvain: Presses Universitaires de Louvain, 2010, pp. 31-40

CATALÃO B., Helena – “Reconhecimento, Dom e Comunicação Não Violenta”. In: SUMARES, Manuel, CATALÃO, Helena B. e VALINHO, Pedro G. (Org.) – *Religiosidade: O Seu Carácter Irreprimível. Perspectivas Contemporâneas*. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia de Braga U.C.P, 2010, pp. 99-119

CATALÃO B., Helena – “(Im-)Possível Redenção. Considerações sobre o «Humanismo do Outro Homem» de Emmanuel Lévinas” (Ad Extra). In: BALSAS S.J., Álvaro (Org.) – *A Ciência e a Filosofia em Encontro/Science and Philosophy: Encounters*. Revista Portuguesa de Filosofia. T. 68, Fasc.1-2, 2012, pp. 313-336

CATALÃO B., Helena – “Metamorfoses da Consciência Religiosa. Uma Hermenêutica do Testemunho de Malcolm X”. In: SUMARES, Manuel (Org.) – *O Rito dá que pensar/Rite Give Rise Thought*. Revista Portuguesa de Filosofia. T. 69 Fasc. 2, 2013, pp. 289-308

CATALÃO B., Helena – “Testemunho, Doação e Tempo do Projeto. Considerações sobre «Diamante de Sangue» de Edward Zwick”. In: GALVÃO I., Artur E. & CATALÃO B., Helena (Org.) – *Filosofia e Cinema/Philosophy and Cinema*. T. 69 Fasc. 3-4, 2013, pp. 735-754

CHAUVIER, Stéphane – "Le savoir du témoin est-il transmissible?" In: Collectif – *Philosophie. Le Témoignage. Perspectives analytiques, bibliques et ontologiques*. Paris: Minuit, 2005, pp. 28-45

CHARAUDEAU Patrick – “Information, Émotion et Imaginaires. À Propos du 11 Septembre 2001”. In: DAYAN, Daniel (Dir.) – *La Terreur Spectacle. Terrorisme et Télévision*. Bruxelles: Éditions De Boeck Université, 2006, pp. 51-61

CHAZAL, Gérard – "La Pensée et les Machines". In : VON NEUMANN, John – *Théorie Générale et Logique des Automates*. Trad. J.-P. Auffrand. Seyssel: Editions Champ Vallon, 1996, pp. 7-58

CHIANTARETTO, Jean-François – “Survivre: Une Perspective Psychanalytique. La Shoah, avec Primo Levi”. In: CHIAANTARETTO, Jean-François et ROBIN, Régine (Dir.) – *Témoignage et Écriture de l'Histoire. Décade de Cerisy 21-31 juillet 2001*. Paris: l'Harmattan, 2003, pp. 405-422

CLÉMENT, Catherine – “À L'Écoute de Derrida”. In: CORDIER Stéphane (Dir.) – *Jacques Derrida*. L'Arc, Chemin de Repentance, n°54. Aix-en-Provence, 1973, pp. 16-19

CREPON, Marc – “Déconstruction et Traduction. Le Passage à la Philosophie”. In: *Derrida, la Tradition de la Philosophie*, Paris, Galilée, 2008, pp. 27-44

CRITCHLEY, Simon – “Déconstruction et Pragmatisme. Derrida est-il un ironiste privé ou un libéral public?” In: *Déconstruction et Pragmatisme*. In: CRITCHLEY, Simon; DERRIDA, Jacques; LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal; RORTY, Richard – *Déconstruction et Pragmatisme*. Trad. J. Abriel, N. Doutey, Y. Kreplak. Besançon: Les Solitaires Intempestifs Éditions, Expériences Philosophiques, 2010, pp. 45-86

DA SILVA L., Manuel J. – “Complexidade da Comunicação Mediática”. In: MARTINS L., Moisés *Comunicação e Sociedade. As Ciências da Comunicação no Espaço Lusófono* – 2. Braga: Comunicação e Sociedade, Universidade do Minho, s.d., pp. 181-193

DAYAN, Daniel e KATZ, Elihu – “Télévision d'Intervention et Spectacle Politique”. In: *Hermès. Cognition, Communication, Politique*. N°17-18. Paris: CNRS Éditions, 2001, pp. 163-186

DAYAN, Daniel – “Quand montrer c’est faire”. In: DAYAN, Daniel (sous la direction de) – *La Terreur Spectacle. Terrorisme et Télévision*. Bruxelles: De Boeck, Ina, Coll. Média Recherches, 2006, pp. 165-184

DECETY, Jean, NADEL, Jacqueline – “L’imitation à l’aune des sciences cognitives (Introduction)”. In: DECETY, Jean & NADEL, Jacqueline – *Imiter pour Découvrir l’Humain. Psychologie, Neurobiologie, Robotique et Philosophie de l’Esprit*. Paris: PUF, 2002, pp. 1-7

DENNETT, Daniel – “Comment nous tissons notre moi”. In: DUPUY, Jean-Pierre & GRIVOIS, Henri – *Mécanismes Mentaux et Mécanismes Sociaux*. Paris: Éditions la Découverte, 1995, pp. 147-166

DORNA, Alexandre – “La Propagande du Chef”. In: DORNA, Alexandre e QUELLIEN, Jean (Coord.) – *Les Propagandes, Actualisations et Confrontations. Psychologie Politique*. Paris: L’Harmattan, 2006, pp. 23- 42

DUBIED, Annik – “L’étude narratologique du fait divers et du *people*: hybridation, intersections et renouvellement des problématiques”. In: ALBERTINI, Françoise et PÉLISSIER, Nicolas (Dir.) – *Les Sciences de l’Information et de la Communication à la Rencontre des Cultural Studies*. Paris: L’Harmattan, Communication et Civilisation, 2009, pp. 175-188

DUMOUCHEL, Paul – “La Technique et la Banalité du Mal”. In: *Jean-Pierre Dupuy. Dans l’Œil du Cyclone. Colloque de Cerisy*. Paris: Carnets Nord, 2008, pp. 67-102

DUPUY, Jean-Pierre, GRIVOIS, Henri – “De la Psychose à la Panique (Introduction)”. In: DUPUY, Jean-Pierre – *Mécanismes Sociaux, Mécanismes Mentaux*. Paris: Éditions la Découverte, 1995, pp. 5-21

DUPUY, Jean-Pierre – “Au Principe des Approches Communicationnelles du Politique: La Philosophie Ecossaise du XVIIIe Siècle”. In: *Théorie Politique et Communication. Hermes, Cognition, Communication, Politique*. Paris: CNRS Editions, 2001, pp. 72-85

DUPUY, Jean-Pierre – “A Tentação do Orgulho”. In: Vários – *Que Valores para este Tempo?* Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian/Gradiva, 2007, pp. 341-357

ELLUL, Jacques – “Témoignage et Société Technicienne”. In: CASTELLI, Enrico – *Le Témoignage*. Actes du Colloque (Rome, 5-11 Janvier, 1972). Paris: Éditions Aubier, 1972, pp. 441-455

FORNARI, Giuseppe – “Les Marionnettes de Platon. L’anthropologie de l’éducation dans la philosophie grecque et la société contemporaine”. In: BARBERI, Maria Stella (Dir.) – *La Spirale Mimétique – dix-huit leçon sur René Girard*. Paris: Éditions Desclée de Brouwer, 2001, pp.157 – 188

GANS, Eric – “Désir, Représentation, Culture (Huitième Séance, Débat)”. In: DUMOUCHEL, Paul – *Violence et Vérité. Autour de René Girard*. Paris: Éditions Grasset et Fasquelle, 1985, pp. 395-404

GAYON, Jean – “Évolution Culturelle: Le Spectre des Possibles”. In: CHANGEUX, Jean-Pierre (Dir.) – *Gènes et Culture. Symposium Annuel, Collège de France*. pp. 57-72

GEORGET, Patrice – “De l’illusion de Propagande à la Propagande d’Illusion: Analyse Psychosociale”. In: DORNA, Alexandre e QUELLIEN, Jean (Coord.) – *Les Propagandes, Actualisations et Confrontations. Psychologie Politique*. Paris: L’Harmattan, 2006, pp. 57-66

GERGELY, György, KOÓS, Orsolya, WATSON, John S. – “Perception causale et rôle des comportements imitatifs des parents dans le développement socio-émotionnel précoce”. In: DECETY, Jean & NADEL, Jacqueline – *Imiter pour Découvrir l’Humain. Psychologie, Neurobiologie, Robotique et Philosophie de l’Esprit*. Paris: PUF, 2002, pp. 59-81

GRANDAZZI, Guillaume, LEMARCHAND, Frédéric – “Témoins du Futur: Vivre avec la Catastrophe”. In: DORNIER, Carole et DULONG, Renaud (Dir.) – *L’Esthétique du Témoignage*. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l’Homme, 2005, pp. 317-332

GRYNBERG, Jacques, CHIANTARETTO, Jean-François – “Témoignage”. In: CHIANTARETTO, Jean-François et ROBIN, Régine (Dir.) – *Témoignage et Écriture de l’Histoire. Décade de Cerisy 21-31 juillet 2001*. Paris: l’Harmattan, 2003, pp. 425-433

HABERMAS, Jürgen – “Fundamentalismo e Terreur”. In: BORRADORI, Giovanna, *Filosofia em Tempos de Terror, Diálogos com Jürgen Habermas e Jacques Derrida*, Trad. J. Pinho. Porto: Campo das Letras – Editores S.A., Campo da Filosofia, 2004, pp. 57-82

HABERMAS, Jürgen – “Des fondements pré-politiques pur l’État de droit démocratique? Intervention de Habermas”. In: HABERMAS, Jürgen e RATZINGER, Joseph – *Raison et Religion. La Dialectique de la Sécularisation*. Paris: Salvator, Controverses, 2010, pp. 33-60

HÉNAFF, Marcel – “Repenser la Réciprocité et la Reconnaissance”. In: VILA-CHÃ, João J. (Ed.) – *O Dom, a Verdade e a Morte: Abordagens e Perspectivas. Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 65 (suplemento). Braga: 2010, pp. 53-66

JORGE A., Maria Manuel – “O Paradigma Informacional e as Ciências Contemporâneas”. In: *Revista da Faculdade de Letras, Série de Filosofia*. Nº7, Segunda Série. Porto: Universidade do Porto, 1990, pp. 193-213

KOVACH, Bill, ROSENSTIEL, Tom – “Capítulo 1. Para que serve o jornalismo?”. In: *Os Elementos do Jornalismo*. Coord. FIDALGO, J., PINTO, M. Porto: Porto Editora, 2004, pp. 13-34

KOVACH, Bill, ROSENSTIEL, Tom – “Capítulo 6. Controlar o poder e dar voz a quem não a tem”. In: *Os Elementos do Jornalismo*. Coord. J. Fidalgo e M. Pinto. Porto: Porto Editora, Lda., 2004, pp. 113-133

LE COADIC, Yves F. – “Entropie”. In: COLLECTIF – *Dictionnaire de l'Information*. Paris: Armand Colin, 2008, pp. 100-101

LOUTE, Alain – "La Logique Excessive du Geste Courageux: Une Force de Création Sociale? Réflexions à partir de Paul Ricœur". In: *Figures du courage politique dans la philosophie moderne et contemporaine (Dossier). Dissensus, Revue de Philosophie de l'Ulg, n°2*. Septembre 2009, pp. 166-177

MARION, Jean-Luc – “Entretien IV”. In: FOURNIER, Anne Christine (Entretiens) – *Regards sur notre monde*. Nanterre: Fleurus-Mame, 2012, pp. 123-155

MELTZOFF, Andrew N. – "La Théorie du «like me», précurseur de la compréhension sociale chez le bébé: imitation, intention et intersubjectivité". In: DECETY, Jean & NADEL, Jacqueline – *Imiter pour Découvrir l'Humain. Psychologie, Neurobiologie, Robotique et Philosophie de l'Esprit*. Paris: PUF, 2002, pp. 33-57

MIES, Françoise – "l'Herméneutique du Témoignage en Philosophie. Littérature, Mythe et Bible". In: *Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques*. N°81. Paris: J. Vrin, 1997, pp. 3-20

MORENO, Alvaro – “Auto-organisation, Autonomie et Identité (Introduction)”. In: MEYER, Michel (Dir.) – *Auto-organisation, Autonomie et Identité. Revue Internationale de Philosophie, n°2*. Paris: PUF 2004, pp. 135-150

MORIN, Edgar – “Entretien III”. In: FOURNIER, Anne Christine (Entretiens) – *Regards sur notre monde*. Nanterre: Fleurus-Mame, 2012, pp. 93-122

MOURÃO, José Augusto – “Capítulo 1. Os Embarços da Língua (e do Testemunho) Cristão. (5. Religiosidade, Linguagens e Bio-Grafias)”. In: SUMARES, Manuel; CATALÃO, Helena B. e VALINHO, Pedro G. (Org.) – *Religiosidade: O Seu Carácter Irreprimível. Perspectivas Contemporâneas*. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia de Braga U.C.P, 2010, pp. 243-256

NOOS, Alexis – “Irrévocable Témoignage. À Propos de Paul Celan”. In: CHIANTARETTO, Jean-François et ROBIN, Régine (Dir.) – *Témoignage et Écriture de l'Histoire. Décade de Cerisy 21-31 juillet 2001*. Paris: l'Harmattan, 2003, pp. 319-332

OLIVEIRA, Clara Costa – “Da Cibernética à Autopoiesis: Continuidades e Descontinuidades”. In: *Informática da Educação: Teoria & Prática*. vol. 12, nº2, jul/dez, 2009. Porto Alegre: UFRGS (Brasil), 2009, pp. 23-34

PABST, Adrian – “Chapitre 2. Les tournants linguistique, phénoménologique et doxologique de la théologie (La théologie de John Milbank et *Radical orthodoxy*)”. In: PABST, Adrian & VERNARD, Olivier-Thomas – *Radical Orthodoxy*. Genève: Ad. Solem Éditions. S. A., pp. 35-82

POUIVET, Roger – “L’Épistémologie du témoignage et les vertus”. In: *Philosophie. Le Témoignage. Perspectives analytiques, bibliques et ontologiques*. Paris: Éditions Minuit, 2005, pp. 11-27

RUELLAN, Denis – “Des reporters en plein paradoxes”. In: LÉVÊQUE, Sandrine & DENIS, Ruellan (Dir.) – *Journalistes Engagés*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2010, pp. 17-29

SAITTA, Eugénie – “Les Transformations des Rapports entre Journalisme et Politique. Une Comparaison France/Italie depuis les années 1980”. In: LEVÊQUE, Sandrine & RUELLAN, Denis – *Journalisme Engagés*. Rennes: Presses Universitaire de Rennes, 2010, pp. 31-53

SALANSKIS, Jean-Michel – “Déconstruction et *Linguistic Turn*”. In: RAMOND, Charles – *Derrida: La Déconstruction*. Paris: PUF, Débats Philosophiques, 2005, pp. 13-51

SCANNELL, Paddy – “Quelle est la Réalité du Malheur?”. In: DAYAN, Daniel (Dir.) – *La Terreur Spectacle. Terrorisme et Télévision*. Bruxelles: Éditions De Boeck Université, 2006, pp. 25-39

SPERBER, Dan – “Culture et Modularité”. In: CHANGEUX, Jean-Pierre (Dir.) – *Gènes et Culture. Symposium Annuel, Collège de France*. Paris: Odile Jacob, 2003, pp. 277-299

SUMARES, Manuel – “Capítulo 3. *Adaequatio Mentis et Vitae*: Sobre a Experiência Religiosa. (5. Religiosidade, Linguagens e Bio-Grafias)”. In: SUMARES, Manuel; CATALÃO, Helena B. e VALINHO, Pedro G. (Org.) – *Religiosidade: O Seu Carácter Irreprimível. Perspectivas Contemporâneas*. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia de Braga U.C.P, 2010, pp. 269-287

TREVISAN, Karine – “Jean Norton Cru. Anatomie du Témoignage”. In: CHIANTARETTO, Jean-François & ROBIN, Régine (Dir.) – *Témoignage et Écriture de l’Histoire. Décade de Cerisy 21-31 juillet 2001*. Paris: l’Harmattan, 2003, pp. 47-65

VATTIMO, Gianni – “La Trace de la Trace”. In: DERRIDA, Jacques e VATTIMO, Gianni – *La Religion*. Paris: Éditions du Seuil, 1996, pp. 87-104

VERGELY, Bertrand – “Entretien II”. In: FOURNIER, Anne Christine (Entretiens) – *Regards sur notre monde*. Nanterre: Fleurus-Mame, 2012, pp. 51-91

ZENKINE, Serge – “L’échange Symbolique et sa Temporalité chez Jean Baudrillard”. In: LARDELLIER, Pascale (Dir.) – *Anthropologie et Communication*. MEI, n° 15. Paris: Auteurs & Éditions de l’Harmattan, 2001, pp. 17-24

Outras Publicações (Introduções, Prefácios e Posfácio):

BRAULT, Pascale-Anne e NASS Michael – Introduction. In: DERRIDA, Jacques – *Chaque fois unique, la Fin du Monde*. Paris: Éditions Galilée, 2001, pp. 15-56

DIAS COSTA, Miguel – “Introdução à Edição Portuguesa de «O Conflito das Interpretações»”. In: RICOEUR, Paul – *O Conflito das Interpretações. Ensaios de Hermenêutica*. Porto: Rés – Editora, s.d., pp. I-VIII

DUPUY, Jean-Pierre – “Préface. Günther Anders, le philosophe à l’âge atomique”. In: ANDERS, Günther – *Hiroshima est partout*. Trad. F. Cazenave e G. R. Veyret. Paris: Seuil, 2008, pp. 7-31

DUPUY, Jean-Pierre – “Avant-propos”. In: *La Marque du Sacré*. Paris: Carnets Nord, 2008, pp. 7-30

ENGEL, Pascal – “Qui a peur du réductionnisme ? (Préface à l’Édition Française)”. In: KIM, Jaegon – *La Philosophie de l’Esprit*. Trad. D. Michel-Pajus, M. Mulcey et Ch. Thérêt. Paris: Les Éditions d’Ithaque, 2008, pp. IX-XVII

GNASSOUNON, Bruno – “Introduction (Désir et Rationalité)”. In: GNASSOUNON, Bruno (textes réunis) – *Philosophie de l’Action. Action, Raison et Délibération*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, Textes Clés, 2007, pp. 217-224

GUÉRIN, Daniel – “Introduction”. In: HALEY, Alex & MALCOLM X – *L’Autobiographie de Malcolm X*. Paris: Éditions Grasset, 2002, pp. 8-19

LÉVÊQUE, Sandrine – “Introduction”. In: LÉVÊQUE, Sandrine, DENIS, Ruellan (Dir.) – *Journalistes Engagés*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2010, pp. 9-16

MOLLA, Serge – “Préface”. In: STEIGER, Frank – *Malcolm X. Les trois dimensions d’une révolution inachevée*. Paris: L’Harmattan, 2003, pp. 5-7

MOSÈS, Stéphane – “Préface”. In: ROSENZWEIG, Franz – *L’Étoile de la Rédemption*. Trad. A. Derczanski e J.-L. Schlegel. Paris: Éditions du Seuil, La Couleur des Idées, 2003, pp. 9-15

Teses de Doutoramento:

JORGE A., Maria Manuel – *Biologia, Informação e Conhecimento*. Volume II. (Tese de Doutoramento). Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1988.

VINOLO, Stéphane – *La Société de la Méconnaissance. De la différence du Lien Social*. (Thèse de Doctorat en Philosophie). Bordeaux: Université Bordeaux 3, Michel de Montaigne, 2009.

Filmografia:

ZWICK, Edward – *Blood Diamond*. USA: Warner Bross, 2007.